HD WIDENER
HW A4YT

Digitized by Google

Phil 817.2

HARVARD
COLLEGE
LIBRARY

Digitized by Google

Andrews Norton

Digitized by Google

Geschichte der Philosophie alter Zeit

von

Dr. (August) Heinrich Ritter,
außerordentlichem Professor an der Universität zu Berlin.

Erster Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1829.

Digitized by Google

Geschichte
der
Philosophie

von

(August)
Dr. Heinrich Ritter,
außerordentlichem Professor an der Universität zu Berlin.

Erster Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1829.

Digitized by Google

Phil 817.2

2945
19.54
23.3

Digitized by Google

Vorrede.

Es gab eine Zeit, in welcher man der Meinung war, daß der Philoſoph nur wenig oder gar nicht der Gelehrſamkeit bedürfe, denn er habe Alles aus ſich zu ſchöpfen. Dies iſt die Meinung der Zeit, in welcher man mehr auf die Ausrottung alter Vorurtheile, alter Lehren, und auch alter Rechte und Ordnungen, bedacht war, als auf die Erhaltung und Verbeſſerung des Alten. Es hegte dieſe Meinung ein erdgebornes Geſchlecht, welches die Voreltern zu kennen oder zu ehren verſchmähte und klug ſein wollte nach neuer Art. Wie weit dies Geſchlecht gekommen, das ſehen wir, doch kaum verſtehen wir es recht. Was jedoch uns betrifft, wir verſchmähen nicht die Unterweiſung unſerer Vorfahren, wir verſchmähen alſo auch das nicht, was jene Neuerungsſüchtigen für uns gedacht, gethan und geſorgt haben. Wir rühmen uns, die

Digitized by Google

Lehren, welche Jahrtausende gaben, empfangen zu haben. Und wer hat von ihnen nicht empfangen? Empfing er von ihnen nicht unmittelbar, so kam ihr Unterricht ihm auf weiterem Wege zu.

Warum eifern wir also gegen solche, welche der Lehren der Vorzeit nicht achten wollen und doch, so wie wir, von der Vorzeit belehrt werden? Es ist, weil es eine doppelte Belehrung durch die Vergangenheit giebt, eine gründliche und eine ungründliche. Die ungründliche geschieht in den gewöhnlichen Arten der Mittheilung, durch der Amme Geschwätz und in den feinen Kreisen der gesellschaftlichen Unterhaltung, durch das, was man in Staat und Kirche absichtlich und beiläufig hört oder eingerichtet findet, ohne große Mühe, selbst durch die Kenntniß der gebildeten Sprache, welche für uns dichtet und denkt. Da erfährt man denn wohl an sich selbst, daß man nicht unter den Wilden geboren ist oder tausend Jahre vor Christi Geburt lebt, sondern von den Anstrengungen einer in Künsten und Wissenschaften eifrigen Vorwelt getragen wird.

Wem aber so fern her durch das Mittel vieler, nicht sehr lauterer Kanäle der frische Quell der Alten zuströmt, dem will er selten munden. Da hört man vom Alten wie vom Veralteten sprechen. Wie lange will man diesen Wust des Wissens immer noch als Ballast mit sich fortschleppen?

Digitized by Google

Es müssen wunderliche Menschen gewesen sein, diese Alten, daß sie mit etwas so ganz Anderem sich beschäftigt haben, als was uns wichtig erscheint.

Und doch möchte man bedenken, daß keine gewöhnliche Gewalt der Stimme dazu gehört, um durch Jahrtausende oder auch nur durch Jahrhunderte hindurchzudringen. Die Meisten sterben jung dahin; es gehört Kraft des Lebens dazu, um alt zu werden. Ich gestehe, meistens bei denen, welche die Zeit schon gesichtet hat, mehr Nahrung gefunden zu haben, als bei denen, welche die Welle unserer Zeit hebt und bald auch sinken läßt. Doch soll von mir dem Aberglauben, welchem das Alte, weil es alt ist, ehrwürdig erscheint, das Wort nicht geredet werden. Nicht alles, was uns erhalten worden, ist vortrefflich. Vieles ist uns nur überliefert worden, um auch die Schattenseite kennen zu lernen, oder um den Kampf des Guten gegen das Schlechte zu gewahren. Dazu muß man auch das Schlechte kennen.

Eine gründliche Belehrung durch das Alterthum erhalten wir nur, wenn wir uns entschließen, von Zeit zu Zeit von dem Leben mit der Gegenwart uns zurückzuziehn und das Alterthum bei sich selbst aufzusuchen. Diese Enthaltsamkeit von dem Gegenwärtigen führt allein zum gründlichen Leben mit der Gegenwart. Die Erfahrenheit unserer Zeit

Digitized by Google

wird nur dadurch gewonnen, daß wir dieſelben Erfahrungen in unſerm Innern durchleben, durch welche unſere Zeit geworden iſt; ſchneller durchleben wir ſie, als die Menſchheit ſie durchlebt hat, weil dieſe die Hemmungen der Natur zu überwinden hatte, wir aber nur dieſelben Hemmungen in der Vorſtellung. Dies iſt überhaupt die Art des Unterrichts, daß er auf kürzerem Wege uns das durchlaufen läßt, was die Erfinder auf längerem Wege gewinnen mußten. Daher je älter die Zeit wird, um ſo mehr bedürfen wir des Unterrichts und der Gelehrſamkeit.

So ſind nun auch die in einem leeren Wahne befangen, welche der Philoſophie förderlich zu ſein denken, ohne zu wiſſen, was vor ihnen philoſophirt worden. Wollen ſie zu Andern vernehmlich ſprechen, ſo müſſen ſie ihre Sprache kennen, wie ſie durch Jahrtauſende iſt ausgebildet worden; die Sprache aber lernt ſich nur mit den Gedanken. Jeder wahre Philoſoph hat zwar Manches in der Sprache zu neuern gefunden, denn neue Gedanken erzeugen neue Rede; wer aber willkürlich die Sprache ändert, der erzeugt nur ſich und Andern Misverſtändniß und Verwirrung. Es gehört gewiß keine geringe Kenntniß der Sprache dazu, wenn man in ihrem Geiſte Bildungen erzeugen will, welche Beſtand haben. Faſt lächerlich aber erſcheinen die

Digitized by Google

Neuerungssüchtigen, wenn sie uns etwas als neu und von entschiedener Wirksamkeit für die wissenschaftliche Verständigung verkaufen wollen, von welchem wir doch wissen, daß es schon lange vor ihnen gewußt oder gemeint wurde, ja daß es schon durch die Entwicklung früherer Zeiten seine Ergänzung oder Berichtigung gefunden.

Solche und ähnliche Gedanken haben den Verfasser früh zur Erforschung der Geschichte seiner Wissenschaft geführt. Einen Theil seiner Forschungen gedachte er in dieses Werk niederzulegen. Die Grundsätze, nach welchen er forschte, und diese Geschichte als Ergebniß geschichtlicher Forschung verfaßte, sind in der Einleitung zu diesem Werke im Allgemeinen, so weit es nöthig schien, verzeichnet worden. Hier wird daher nur noch Einiges im Besondern zu bemerken sein.

Zuvörderst muß der Verfasser gestehn, daß er nach einer solchen Vollendung seines Werks nicht gestrebt hat, welche alle Bedürfnisse in Rücksicht, sowohl auf die Auffassung, als auf die Darstellung befriedige. Sonst würde er die Anfertigung dieses Werks weit hinaus haben verschieben müssen, oder vielmehr es würde nie erschienen sein. Denn er hat es sich nie verleugnen mögen, daß er mancherlei Beschränkungen seiner Fähigkeiten und seiner Fertigkeiten unterliegt. Ihn beruhigte hierbei, daß

Digitized by Google

er fand, wie solche Werke, welche in Form und Inhalt auf gleiche Rundung und Vollkommenheit Anspruch machen, nicht immer die größeste Wirkung gehabt haben. Sein Bestreben ging nur dahin, ein brauchbares und belehrendes Werk zu schreiben; aber nicht das belehrendste; denn er ist davon überzeugt, daß man in den Quellen, aus welchen er geschöpft, mehr Belehrung finden könne, als bei ihm. Sein Verdienst möchte er darauf beschränken, daß er denen, welche nicht alle Quellen der Geschichte sogleich selbst einsehen oder vollständig überblicken können, diese zugänglicher und die Ueberlieferungen verständlicher machte. Es sind nicht Urkunden, welche wir schreiben; Geschichte wird nur für die geschrieben, welche die Urkunden nicht selbst hinlänglich erforschen können. Eigene Ansichten, scharfsinnige Verknüpfungen und Vermuthungen des Geschichtschreibers sind nur ein Nothbehelf da, wo uns die Quellen verlassen. Schließen wir an die Begebenheiten unser Urtheil an, so muß doch ein Jeder unser Urtheil prüfen; liegt unser Urtheil in der Zusammenstellung der Thatsachen, so hat ein Jeder sich zu fragen, ob auch die Thatsachen in dieser Ordnung zu begreifen sind.

Wer unsere Werke über die Geschichte der Philosophie kennt, der weiß auch, daß sie mehr Untersuchungen über die Geschichte, als Geschichte

Digitized by Google

enthalten. Dies gilt besonders von den Theilen, welche von Philosophen handeln, deren Lehren uns meistens nur aus der Ueberlieferung Anderer bekannt sind. Auch das vorliegende Werk hat diesem Uebelstande nicht abhelfen können. Er ist in der Natur der philosophischen Mittheilung gegründet. Denn so wie diese zuweilen zweideutig, zuweilen dunkel oder undeutlich, immer nicht völlig genügend erscheint, so verlangt sie auch ergänzende oder erläuternde Untersuchungen, und daß diese von der Geschichte selbst nicht getrennt werden können, ergiebt sich aus dem Schwankenden aller solchen Untersuchungen, deren Ergebnisse sich nie rein abschließen wollen. In dem ersten Theile unserer Geschichte tritt die Nothwendigkeit, die Forschung mit der Geschichte zu verbinden, besonders hervor, da theils die Ueberlieferungen über ihn sehr unvollständig und ungenau, theils auch die ersten Versuche in der Wissenschaft schon an sich immer das Unklarste in ihr sind. Wegen der Nothwendigkeit solcher Untersuchungen hat es dem Verfasser auch rathsam geschienen, einen großen Theil der Ueberlieferungen, auf welche sich seine Ansicht von den Meinungen alter Philosophen stützt, in Anmerkungen unter dem Text wörtlich auszuschreiben.

Die Arbeiten seiner Vorgänger hat derselbe öfter benutzt, als angeführt. Er hofft, daß ihm dies

Digitized by Google

nicht als gelehrter Diebstahl werde angerechnet werden; denn in der That einem Jeden das Seine zu geben, wäre ein Werk zu großer Mühe gewesen. So hat der Verfasser auch öfter stillschweigend, als ausdrücklich, die Meinungen Anderer berichtigt. Daß er die vor Kurzem erschienenen gelehrten Anmerkungen Wendt's zu Tennemann's Geschichte der Philosophie nur beim Abdrucke der zweiten Hälfte dieses Theiles hie und da hat benutzen und berücksichtigen können, thut ihm aufrichtig leid. Uebrigens wird wohl jeder dieser Schrift ansehn, daß sie aus selbstständiger Forschung hervorgegangen ist. Leider! muß der Verfasser bekennen, schon in diesem Theile von der gewöhnlichen Meinung über Zusammenhang und Fortschritt dieser Geschichte öfter abgewichen zu sein, als ihm verziehen werden wird.

Ein Paar Worte müssen noch hinzugefügt werden, um den doppelten Titel des Werks zu rechtfertigen. Es soll in zwei Abschnitte zerfallen, von welchen der erste der alten Philosophie, der andere der neuern oder der christlichen Philosophie gewidmet ist, und jeder dieser Abschnitte soll als ein besonderes Werk verkäuflich sein. Diese Einrichtung ist nur zur Bequemlichkeit der Käufer getroffen worden. Wir sahen dabei darauf, daß die Kenntniß des griechischen und römischen Alterthums

Digitized by Google

bei uns zu einer eigenen Wissenschaft geworden, welche auch ihre besondern Verehrer hat. Solchen wird es vielleicht willkommen sein, ein Werk über die Philosophie der alten Völker zu besitzen, während ihnen die Kenntniß der neuern Philosophie entbehrlich scheinen dürfte, oder, wenn dies auch nicht der Fall sein sollte, während sie nicht in der Lage sich befinden, ein Werk, welches in den Kreis ihrer wissenschaftlichen Bestrebungen nicht unmittelbar eingreift, sich anschaffen zu können. Bei uns sind Gelehrsamkeit und genügende Mittel zur Vervollständigung derselben nicht unzertrennliche Gefährten. Die Trennbarkeit der zwei Theile unserer Geschichte wird vielleicht auch unbemittelten Theologen zu statten kommen, denen genauere Kenntniß der christlichen Philosophie nothwendig ist, während sie mit einer entferntern Kenntniß der alten Philosophie sich begnügen können. Uebrigens wird diese äußere Einrichtung keinen Einfluß auf die Behandlung unserer Aufgabe haben.

Zum Schluß muß ich mich wegen des Versuches entschuldigen, die Verse des Xenophanes, Parmenides und Empedokles in Versen wiederzugeben. Gern wäre ich dieser Arbeit, welche dem Ungeübten keine Lust ist, überhoben gewesen; aber die Uebersetzungen, welche ich vorfand, sind zu ungenau und zu ungefügig, als daß ich sie hätte gebrauchen kön-

Digitized by Google

nen; ſie zu übertreffen, war nicht ſchwer; der Gedanke, die Verſe mit Proſa zu vertauſchen, iſt mir wohl in den Sinn gekommen; bei genauerer Anſicht aber fand ich es meinem Zwecke nicht gemäß. Denn die dichteriſchen Ausdrücke und Wendungen würden ſich, in Proſa nachgeahmt, ſchlecht ausgenommen haben, hätte ich ſie aber ganz unterdrücken wollen, ſo würde mit ihnen die Farbe der Gedanken verloren gegangen ſein. Es war nothwendig zu zeigen, wie der älteſten Dialektik das dichteriſche Gewand Träger zugleich und unbequeme Feſſel war. Wenn daher auch meine Verſe Vieles zu wünſchen übrig laſſen, wie ja auch die Verſe des Xenophanes und Parmenides nicht die beſten ſind, ſo hoffe ich doch, daß ſie meinen Zweck nicht ganz verfehlen werden, die Eigenthümlichkeit der alten dichtenden Philoſophen in der Uebertragung einigermaßen wiedererkennen zu laſſen.

Digitized by Google

Inhalt.

Erstes Buch.

Einleitung, Uebersicht und Eintheilung.

Erstes Kapitel. Einleitung. S. 3 — 34.
Zweites Kapitel. Uebersicht und Eintheilung. S. 35 — 42.

Zweites Buch.

Der alten Philosophie Vorgeschichtliches und Eintheilung.

Erstes Kapitel. Vorgeschichtliches. Von einigen orientalischen Völkerschaften überhaupt. S. 45 — 57.

Sinn und Zweck dieser Untersuchungen. 45. Beschränkung ihres Gebiets. Aegypter. Phöniker. Chaldäer. 48. Hebräer. Perser und Meder. Der Zend-Aveſta. 49. Ueber das Analoge in der Entwicklung orientalischer Völker. 53. Schwierigkeiten der Zeitrechnung. 55. Chinesen. Ihre Geschichte. 55. Die Linien des Fu-chi. Confucius. Mencius. Lao-tseu. 56.

Zweites Kapitel. Von der indischen Philosophie. Vorgeschichtliches. S. 58 — 137.

Keine Geschichte. 58. Beweise für das hohe Alter der indischen Bildung. 59. Wir lernen sie nicht aus den griechischen Schriftstellern kennen. Schwierigkeiten der Kritik. 66. Vier Abschnitte der indischen Literatur. 68. Periode der Weda's. Die Weda's. 70. Philosophische Lehren in ihnen. 74. Manu's Gesetzsammlung. 76. Philosophie in ihr. 79. Periode der Itihasa's. Die Purana's. 80. Die Itihasa's. 82. Der Ramajana. 83. Der Maha-Bharata. 84. Vieles in diesen Gedichten nicht aus den Zeiten der ältern Bildung der Inder. 85. Das Zeitalter des Wikramaditja. 86. Die Aera desselben. 87. Die vollkommenste Ausbildung der indischen Literatur nicht im höchsten Alterthum. 89. Die Inder bildeten sich wahrscheinlich langsam aus. 90. Auffallendes in den Ueberlieferungen über die Zeit der höchsten Bildung bei den Indern. 92.

Digitized by Google

Die unmittelbaren Beweise für das hohe Alterthum der indischen Philosophie sind nicht genügend. 95. Entwicklung der indischen Philosophie in genauer Verbindung mit der Entwicklung der indischen Religion. 98. Lehre der Weda's. 98. Der Itihasa's. 100. Des Buddhismus und Dschinismus. 102. Der Purana's. 103. Die Philosophie schwerlich in den zwei ersten Perioden entstanden. 105. Ihre Entstehung wahrscheinlich durch die Verbreitung des Buddhismus und Dschinismus bedingt. 107. Zeitbestimmungen über die Entstehung dieser Lehren. 112. Erst nach dieser der Ursprung der indischen Philosophie. 113. Vor welchem Zeitpunkte dieser zu setzen sei? 114. Die ersten Versuche in der Philosophie von der ausgebildeten Philosophie zu unterscheiden. 115. Versuch, die Zeit der letztern bei den Indern zu bestimmen. 116. Welche Stelle der indischen Philosophie in unserer Geschichte gebühre? 122.

Vermuthungen über die ersten Versuche in der indischen Philosophie. 125. Principien, welche uns dabei leiten. 126. Verschiedene Meinungen über den natürlichen Grund der Dinge. 127. Brahm die allgemeine Seele. 128. Meinungen über die Entstehung der Welt. 130. Ueber das Vergehen der Welt. 133. Seelenwanderung und Befreiung von ihr. 134.

Drittes Kapitel. Von dem Ursprunge der griechischen Philosophie. S. 137 — 174.

Die religiösen Vorstellungen als Anknüpfungspunkt für die Philosophie. 138. Geschichtlicher Gang in der Entwicklung der griechischen Mythologie. 140. Wie die öffentliche Gottesverehrung die Entwicklung der Philosophie begünstigte. 143. Mysterien und ihr Verhältniß zur Philosophie. 145. Dichtkunst 151. Lebensregeln der sieben Weisen. 152. Wissenschaftliche Bildung. Naturkunde. 152. Geschichte. 153.

Ob Fremde Lehrer der Griechen in der Philosophie gewesen? 155. Einiges über die Verhältnisse der Griechen zu den Orientalen überhaupt. 155. Schwierigkeiten, welche der Annahme entgegenstehn, daß Griechen Philosophie von den Orientalen gelernt. 159. Ueberlieferungen hierüber im Allgemeinen. 160. Thales. 162. Pythagoras. 163. Die Atomisten. 167. Spätere griechische Philosophen. 168. Neuere Vermuthungen. 169. Ueber die pantheistischen Richtungen in der ältesten griechischen Philosophie. 171. Die Anfänge der griechischen Phi-

Philosophie verrathen ihrer ganzen Art nach nichts von orientalischer Ueberlieferung. 173.

Viertes Kapitel. Eintheilung der Geschichte der alten Philosophie. S. 174 — 186.

Ungestörter und naturgemäßer Gang der griechischen Bildung. 175. Drei Zeiträume der philosophischen Entwicklung. 175. Beziehung derselben zur Entwicklung des griechischen Volks überhaupt. 176. Ihr Verhältniß zur Entwicklung der griechischen Dichtkunst. 177. Die drei Bildungsstufen der griechischen Philosophie in Rücksicht auf die Eintheilung der Philosophie. 178. Chronologische Bestimmung der drei Perioden. 180. Bestätigung dieser Abtheilung aus der Verschiedenheit des Entwicklungsganges in den drei Perioden. 181. Aus den Uebergangsbildungen. 184.

Drittes Buch.

Der Geschichte der vorsokratischen Philosophie Eintheilung und erste Abtheilung. Die ionische Philosophie.

Erstes Kapitel. Eintheilung. S. 189 — 197.

Charakter dieser Periode. 189. Einfluß der Stammverschiedenheit. Jonische und dorische Philosophie. 189. Oertliche Einflüsse. Eleatische Philosophie. 191. Zusammengehören dieser drei Schulen ihrem innern Charakter nach. 193. Ihre Richtung *auf* das Gegenständliche. 194. Sophistik als Uebergang zur folgenden Periode. 195. Richtige Anordnung der vier Entwicklungen der Philosophie in dieser Periode. 196. Betrachtung über das örtliche Verhältniß derselben zur attischen Philosophie. 196.

Zweites Kapitel. Die Schule der ionisch. Philosophie. S. 197—202.

Sie bildet weniger ein zusammenhängendes Ganzes, als die übrigen Schulen. 197. Die gewöhnliche Meinung über die Folge der ionischen Philosophen ist unhaltbar. 198. Die Chronologie streitet dagegen. 199. Noch mehr der Charakter der Lehren. 200. Dynamische und mechanische Ansicht müssen getrennt werden. 202.

Erster Abschnitt der Geschichte der ionischen Philosophie. Dynamische Physik.

Drittes Kapitel. Thales von Miletos. S. 203 — 210.

Seine Geschichte berührt noch das Gebiet der Sage. 203. Sein Leben. 204. Das Sagenhafte in den Ueberlieferungen

Digitized by Google

über seine Philosophie. 206. Das Wasser ist Urwesen; die lebendige Kraft durchdringt die Welt. 207.

Alterthümliches dieser Vorstellungsweise ihrem Wesen nach. Hippon. 209.

Viertes Kapitel. Anaximenes von Miletos. S. 211 — 217.

Anaximandros nicht zwischen den Thales und Anaximenes zu stellen. 211. Das Leben des Anaximenes. 212. Die Luft als Urwesen ist die beseelende Kraft der Welt. 213. Gegensatz zwischen dem Urwesen und den abgeleiteten Dingen. 214. Verwandlungen des Urwesens. 215. Die Erde der Mittelpunkt der Welt. 217.

Fünftes Kapitel. Diogenes von Apollonia. S. 217 — 235.

Sein Leben. 218. Alles nur aus Einem. 219. Die Luft als Urwesen ist die beseelende Kraft der Welt. 220. Sie ist Vernunft. 221. Sie verwandelt sich in die verschiedensten Zustände. 223. Sie ist warme Luft. 224. Alles ist beseelt 226. Gegensatz zwischen dem Urwesen und den abgeleiteten Dingen 227. Unendliche Verschiedenheit der Dinge. 228. Ansicht vom Weltsystem. 230. Von den unvernünftigen Wesen. 231. Vom Leben der einzelnen Dinge. 231.

Uebersicht über die Reihe der dynamischen Physiker. 233.

Sechstes Kapitel. Herakleitos von Ephesos. S. 235 — 272.

Sein Leben und Charakter. 236. Das vernünftige Feuer als Grund aller Dinge. 240. Das Leben des Feuers das einzige Bestehende in den Dingen. 242. Alles ist im Flusse. 243. Weswegen die Dinge zu beharren scheinen? 244. Verwandlungen des Feuers. 245. Weg nach oben und nach unten. 247. Drei Elemente oder Verwandlungsstufen. 248. Zusammentreffen entgegengesetzter Richtungen in der Bewegung. Der Krieg Vater aller Dinge. 449. Gesetz in diesem Zusammentreffen. Das Verhängniß. 252. Rückkehr der Dinge in das Feuer. 253. Unvollkommene Erkenntniß des Menschen. 255. Die allgemeine Vernunft. 256. Verachtung des Menschlichen. 257. Das Körperliche. 258. Würdigung der Wahrnehmung. 259. Die menschliche Erkenntniß überhaupt. 260. Einzelne Naturerscheinungen. 263. Das Sittliche im Staate. 264. Die Zufriedenheit mit dem, was ist. 265. Griechischer Charakter der Herakleitischen Philosophie. 266.

Herakleiteer. 269.

Ueberblick. 270.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt der Geschichte der ionischen Philosophie. Mechanische Physik.

Siebentes Kapitel. Anaximandros von Miletos. S. 273 — 289.

Ueber das Gleichzeitige in der Entwicklung der frühesten griechischen Philosophie. 273. Leben des Anaximandros. 274 Die unendliche Einheit der Elemente ist Urgrund. 275. Die bewegende Kraft im Unendlichen selbst. 277. Mischung und Entmischung Grund des Werdens. 278. Weltbildung. 279. Gegensatz zwischen Welt und Himmel. 280. Bildung der Erde und der lebendigen Dinge auf ihr. 283. Rückkehr der Dinge in ihren Urgrund. 286.

Uebergang von der Lehre des Anaximandros zu andern mechanischen Naturerklärungen. 288.

Achtes Kapitel. Anaxagoras von Klazomenä. S. 289 — 328.

Sein Leben. 289. Grundsatz der mechanischen Naturerklärung. 293. Alle Dinge zusammen. Unendlich kleine Urbestandtheile. 294. Einheit der bewegten Masse. Kein leerer Raum. Alles ist in Allem. 296. Kein Urbestandtheil gleicht dem andern. Der Geist die bewegende Kraft. 298. Dualismus. 300. Gegensatz zwischen Körperlichem und Geistigem. 301. Beschränkte, nur ordnende Thätigkeit des Geistes. 304. Bewegung und Ordnung der Dinge pflanzen sich durch den Stoß fort. 306. Unendliches Fortschreiten und unendlicher Anfang der Bewegung. 307. Die physischen Erklärungen des Anaxagoras nehmen wenig Rücksicht auf den Geist. 309. Nur eine Welt. Weltbildung. 310. Die Sonderung der Dinge ist nicht rein. 312. Die reinen Urbestandtheile. 313. Erklärung der organischen Dinge. 315. Einfluß dieser Lehre auf die Vorstellung vom Geist. 316. Entstehung der lebendigen Wesen. 319. Große Weltveränderungen. 320. Streben, das Gebiet des Geistes auszudehnen. 321. Periodisches Schwanken in der Weltentwicklung. 322. Nur eine Weltbildung. 323. Die Erkenntniß des Menschen 324. Fortschritt in der Methode des Forschens. 327.

Neuntes Kapitel. Archelaos der Physiker. S. 328 — 333.

Sein Leben. 328. Seine Lehre schließt sich an die des Anaxagoras an. 329. Entstehung der Thiere und der Menschen. 330. Ethische Lehre. 332. Uebersicht über die mechanische Physik der Joner. 333.

Digitized by Google

Viertes Buch.

Der Geschichte der vorsokratischen Philosophie zweite Abtheilung. Die Pythagorische Philosophie.

Erstes Kapitel. Pythagoras und die Pythagoreer. S. 339 — 370.

Frühe Bildung der griechischen Kolonien in Italien. 339. Die Philosophie hier von einem Joner angeregt. 340. Pythagoras, seine Zeit, seine Abstammung, seine Kenntnisse. 340. Sagenkreis über ihn deutet auf einen geheimen Gottesdienst. 343. Ueberlieferungen über seine Lehrer. 344. Aegypter. 346. Pherekydes. 348. Seine Bildung im Zusammenhange mit den Bestrebungen seiner Zeit und seines Volks. 349. Geheime Lehre des Pythagoras. 350. Pythagoras in Kroton. Politische Richtung. 351. Geheime Weihungen und Bund der Pythagoreer. 352. Hauptgegenstände des wissenschaftlichen Strebens der Pythagoreer. 354. Exoterische und esoterische Philosophie. 355. Schicksale der Pythagoreer in Italien. 357. Fortpflanzung der Pythagorischen Schule. 358. Die falschen Ueberlieferungen über die Pythagoreer. Untergeschobene Schriften. 359. Pythagoreer um die Zeit des Sokrates. 360. Fragments des Philolaos. 362. Archytas. 363. Ausbreitung der Pythagorischen Philosophie in ihren letzten Zeiten. 364. Abergläubische Ausartung der Pythagorischen Orgien. 365. Eine Reihe von Ausbildungen der Philosophie bei den Pythagoreern. 366. Verschiedene philosophische Richtungen bei Gleichartigkeit der Grundansicht. 367.

Zweites Kapitel. Die Lehre der Pythagoreer. S. 370 — 436.

Schwierigkeiten der Forschung. 370. Die Zahl ist das Wesen oder der Urgrund aller Dinge. 371. Das Wesen der Zahl, das Geradungerade, das erste Eins, Gott. 373. Die Zehnheit. 374. Die große Tetraktys, die Dreiheit. 376. Die Elemente der Zahl; Tafel der entgegengesetzten Begriffe. 377. Das Eins und die Gründe der Dinge in verschiedener Bedeutung. 378. Die entgegengesetzten Begriffe bezeichnen das Vollkommene und das Unvollkommene in den Dingen. 379. Zwei Gründe der Dinge in verschiedener Rücksicht verschieden benannt. 380. Die Gründe der Dinge in den Dingen selbst. 381. Gott, der durch alle Dinge verbreitete Geist. Grund, nicht nur des Vollkommenen, sondern auch des Unvollkommenen. 383. Das Schönste und Beste nicht zuerst. 384. Gott kann nicht Alles zum Besten führen. 385. Weswegen der erste Grund Zahl sei? 386. Grenze

Digitized by Google

und Unbegrenztes als Gründe der Dinge. 387. Die Grenzen sind Punkte. 388. Das Unbegrenzte ist der Zwischenraum. 391. Durch Punkte und Zwischenraum bildet sich die räumliche Größe. 392. Der Zwischenraum ist das Leere. 394. Die Vielheit bildet sich in dem Eins durch den Zwischenraum. 397. Das Leben der Welt. 400. Uebersicht der Zahlenlehre. 401.

Verschiedenheit der Dinge nach der Verbindung der Punkte durch die Zwischenräume. 402. Harmonie. 403. Die Harmonie nach Zahlen geordnet. 404. Die Octave. 406. Die physischen Körper aus den mathematischen Verhältnissen erklärt. 407. Fünf Elemente. Das Feuer Princip des Lebens in der Welt. 408. Zehn Weltkörper und das Centralfeuer. 409. Harmonie der Sphären. 410. Die übrigen Himmelskörper der Erde ähnlich, doch vollkommener. 411. Eintheilung der Welt. 412. Bestimmung der Weltregionen nach allgemeinen Begriffen. 414. Fortschritt in der Weltbildung. 416. Leben durch die ganze Welt verbreitet nach verschiedenen Stufen. 417. Vermuthung über diese Stufen. 419. Die Seele eine Zahl oder eine Harmonie. 420. Seelen außer dem organischen Körper. 422. Seelenwanderung. 423. Vergeltung und Strafe. 424. Eintheilung der Seelenvermögen. 426. Erkenntniß der Seele. 428.

Sittenlehre. Tugend. 430. Lebensregeln. 432. Ascetik. Erziehung. 433. Sittliche Ansicht der Welt mit der mathematischen Naturbetrachtung verbunden. 434.

Fünftes Buch.

Der Geschichte der vorsokratischen Philosophie dritte Abtheilung. Die eleatische Philosophie.

Erstes Kapitel. Allgemeines. S. 439 — 442.

Verhältniß der eleatischen Philosophie zu der ionischen und Pythagorischen. 439. Die Eleaten. Elea. 440. Einfluß der frühern Philosopheme auf die Polemik der Eleaten. 442.

Zweites Kapitel. Xenophanes von Kolophon. S. 443 — 462.

Sein Leben. 443. Der Begriff Gottes und die Verneinung des Werdens. 447. Keine Vielheit der Dinge. 448. Bestreitung des Polytheismus. 449. Bestreitung der philosophischen Vorstellungen vom Göttlichen. Gott ist weder bewegt noch unbewegt. 451. Gott ist weder begrenzt noch unbegrenzt, hat keine Theile, ist durchaus Vernunft und allmächtig. 452. Gott eine leidenlose Kugel. 453. Das Seiende in verschiedenen Erscheinungen bewegt

Digitized by Google

sich nicht. Gegensatz zwischen der Erkenntniß der Erscheinungen und der wahren Erkenntniß. 454. Naturlehre. 455. Mechanische Erklärungsweise. 457. Geologie. 458. Verhältniß der Naturlehre zur Erkenntniß der Wahrheit. 459. Klagen über die geringe Erkenntniß des Menschen. 460.

Drittes Kapitel. Parmenides der Eleat. S. 462 — 487.

Sein Leben. 462. Allegorische Einleitung. Zwei Theile seiner Philosophie. 465. Meinung und Gewißheit. Sein und Nichtsein. 466. Das Seiende ist ungeworden und unveränderlich. Aufhebung der räumlichen Bestimmungen. 468. Kein Leeres, keine Bewegung. 469. Das Seiende hat seine Grenze in sich selbst und ist eine Kugel. 470. Das Seiende ist Gedanke. 471. Der Begriff Gottes tritt bei Parmenides zurück. 472. Naturlehre. Sinnliche Erkenntniß und ihr Verhältniß zur Wahrheit. 474. Zwei Gründe der Natur, von welchen der eine nicht ist. 477. Alles aus Licht und Finsterniß zusammengesetzt. 478. Mechanische Erklärungsweise. 479. Bewegende Kräfte. 480. Vorstellungen vom Weltsystem. 481. Entstehung des Menschen. 482. Körperliches und Denken eins. 484. Klagen über den Zustand des Menschen. 485.

Viertes Kapitel. Zenon der Eleat. S. 487 — 498.

Sein Leben. 487. Beweise, daß nicht Vieles sei. 489. Wenn Vieles wäre, würde Jedes gleich und ungleich sein. 490. Wenn Vieles wäre, würde Jedes Eins und Vieles sein. 491. Wenn Vieles wäre, würde Jedes groß und klein sein. 492. Beweise gegen die Wirklichkeit der Bewegung. 494. Das Eins die Erklärung aller Dinge. 496. Naturlehre. 497.

Fünftes Kapitel. Melissos von Samos. S. 498 — 505.

Sein Leben. 498. Seine Beweise vom Begriffe des Seienden aus. 499. Das Seiende ist unendlich. 500. Bestreitung der Physiker. Keine Bewegung, keine Veränderung. 501. Keine Theilung, kein Körper. 502. Die Sinne gewähren keine Erkenntniß. Das Bejahende in seiner Lehre. 504. Naturlehre. 505.

Sechstes Kapitel. Empedokles von Akragas. S. 506 — 539.

Seine Naturlehre schließt sich an die der Eleaten an. Sein Leben und sein Charakter. 506. Epischer Anfang eines Gedichts. 511. Gegensatz zwischen menschlicher und göttlicher Weisheit. 512. Bestreitung des Anthropomorphismus. 514. Alles Wahre ist Eins. Der Sphäros. Die Liebe. 515. Die Nothwendigkeit. Erkenntniß der Liebe nicht durch die Sinne. 516.

Digitized by Google

Vereinigung durch die Liebe. 517. Die Einheit durch Schuld getrennt. 518. Der Haß in den Dingen. Einheit des Bewegenden und des Bewegten. Mechanische Naturlehre. 519. Die vier Elemente. 520. Sie werden auf zwei zurückgeführt, von welchen das eine nicht ist. 521. Verschiedene Abschnitte in der Weltbildung. 522. Gegensatz der bewegenden Kräfte. 523. Der Sphäros neben der Welt. 525. Vollkommene Herrschaft der Liebe. 527. Erklärung der einzelnen Dinge von der Herrschaft des Hasses aus. Weltbildung. 528. Allmälige Ausbildung des Organischen. 529. Verschiedenes Verhältniß der Elementartheile in der Mischung. 531. Priesterliche Ansicht des Lebens. 532. Unseliges Leben. 533. Seelenwanderung. 534. Sinnliche Vorstellung. 535. Erkenntniß des Wahren durch die Vernunft. Heiliger Wahnsinn. 537. Ueberblick über die eleatische Lehre. 538.

Sechstes Buch.

Der Geschichte der vorsokratischen Philosophie vierte Abtheilung. Die Sophisten. Schluß.

Erstes Kapitel. Allgemeines. S. 543 — 558.

Die Einseitigkeit der frühern philosophischen Schulen führte zu sophistischen Lehren. 543. Zusammenhang dieser mit der Umbildung des griechischen Lebens. 544. Veränderung der Redekunst. 545. Rhetorische Schulen der Sophisten. Neue Erziehungsweise. Zusammenhang dieser Veränderungen mit der Geschichte der Philosophie. 546. Streit unter den verschiedenen Meinungen der frühern Schulen. Auflösung der alten Religiosität. 547. Die sittlichen Grundsätze werden schwankend. 548. Kein Recht von Natur, sondern nur durch Satzung. 549. Der dogmatische Skepticismus ist Charakter der Sophistik. 550. Begriff der Alten vom Sophisten hier erweitert. 551. Eingreifen der Sophistik in die Ausbildung der Philosophie. 552. Fortbildung der philosophischen Darstellung. 553. Erweiterung der einzelnen Wissenschaften. 554. Verhältniß der philosophirenden Sophisten zu den frühern Philosophenschulen. 556. Folge der sophistischen Lehren. 558.

Zweites Kapitel. Die Atomisten. Leukippos und Demokritos. S. 559 — 586.

Ueberlieferungen über den Leukippos. 559. Ueber seine Lehre. 560. Das Leben des Demokritos. 561. Mathematische Ansicht der Natur in der Atomenlehre. 564. Unendlich viele

Digitized by Google

und unendlich kleine Atome. 567. Kreisbewegung. Aehnliches gesellt sich zu Aehnlichem. Verbindung der Körper und der Welten. 571. Alle Beschaffenheit aus der Figur erklärt. 573. Materialismus. 574. Keine Welt, kein Gott. Erkenntnißarten. 576. Sinnliche Erkenntniß. 577. Echte Erkenntniß. 579. Der Mensch ist der wahren Erkenntniß beraubt. 580. Antiphilosophisches in der Lehre des Demokritos. Zusammenhang derselben mit seiner Gesinnung. 581. Seine Lebensregeln. 582. Streben nach Lust im Gleichmuth. 583. Furcht vor Störungen der Lust. Lust am Forschen. 584. Die Bestrebungen des Menschen aus äußern Ursachen. 585.

Drittes Kapitel. Protagoras. S. 586 — 592.

Sein Leben 586. Nichts Gegenständliches wird in unserm Denken erkannt. Alles im Werden. 588. Der Mensch das Maaß aller Dinge. Keine allgemein gültige Wahrheit. 589. Alles Denken kömmt auf die sinnliche Empfindung zurück. 590. Zusammenhang seiner Lehre mit seinen rhetorischen Bestrebungen. 591.

Viertes Kapitel. Gorgias. Euthydemos. S. 592 — 602.

Die Sophisten werden allmälig kecker und leerer. 592. Das Leben des Gorgias. 593. Anordnung seiner Beweise. 595. Es ist nichts. 596. Wenn etwas ist, so ist es unerkennbar. 597. Wenn auch etwas erkennbar ist, so ist es doch nicht aussprechbar. 598. Bedeutung dieser sophistischen Lehre. 599.

Euthydemos. 600.

Fünftes Kapitel. Schluß. S. 602 — 614.

Uebersicht über die philosophische Entwicklung in dieser Periode.

Erstes

Erstes Buch.

Einleitung. Uebersicht und Eintheilung.

Digitized by Google

Digitized by Google

Erſtes Kapitel.

Einleitung.

Die meiſten, welche Geſchichten allgemeinen Umfangs ſchreiben, laſſen ihnen Unterſuchungen vorausgehen, in welchen ſie ſich weitläuftig über Begriff, Methode, Literatur, und was ſonſt noch zur Einleitung paßt, auslaſſen. Dies iſt beſonders bei Geſchichten der Philoſophie üblich, und faſt bis zum Uebermaaß getrieben worden; denn Philoſophen, und ſolche ſollten doch allein die Geſchichte ihrer Wiſſenſchaft ſchreiben, ergehen ſich gern in allgemeinen Betrachtungen. Was aber mich betrifft, ich wäre gern dieſer Pflicht überhoben, denn ich finde, daß ſolche Einleitungen am wenigſten geleſen werden. Vielleicht ſind ſie auch nicht ganz paſſend geſchrieben worden, indem ſie alles erſchöpfen ſollten, was zum Begriff der Geſchichte und der Philoſophie und ihrer Methoden gehört, wärend doch wohl dem, welcher ſolche Werke lieſt, vieles oder das meiſte anderswoher bekannt ſein muß, wo es ſchicklicher geſagt wird. Aber allerdings iſt es mit der Geſchichte der Philoſophie ein eigenes Ding; ſie iſt auf ſo verſchiedene Weiſen

behandelt worden und so verschiedenartige Anforderungen werden an sie gemacht, besonders unter uns Deutschen, daß man einige vorbereitende Betrachtungen nicht umgehen kann. Um nun nicht ein Buch vor dem Buche zu schreiben, will ich nur kurz meine Meinung, nach welcher ich diese Geschichte verfassen will, auseinandersetzen.

Zuvörderst müssen wir uns hier erinnern, daß wir in der Geschichte der Philosophie nicht das Ganze, welches geschehen ist, vor Augen haben, auch nicht einmal das Ganze, welches in und mit der Menschheit geschehen ist, sondern nur einen kleinen Theil dieses Ganzen, einen Theil der Geschichte der Wissenschaften, so weit diese uns überliefert worden ist. Da nun der Theil immer abhängig vom Ganzen ist, so werden wir auch nothwendig in dem Kreise unserer Wissenschaft vieles voraussetzen müssen, was anderswoher erborgt ist. Die Entwicklung der Philosophie ist vielfach abhängig von der Entwicklung anderer Wissenschaften und der religiösen Gesinnung in der ganzen Menschheit, von dem Verkehr der Völker untereinander, mit welchen ihr Aufblühn und ihr Verfall zusammenhängt, von dem Einzelleben der Völker, unter welchen sie sich entwikkelt hat, im Familienwesen, in den Staatseinrichtungen, in der Kunst, endlich selbst von den Lebensverhältnissen der einzelnen Männer, welche Einfluß auf die Ausbildung der Philosophie gehabt haben. Alles dieses kann die Geschichte der Philosophie nicht verfolgen; sie muß es als bekannt voraussetzen, und kann nur hie und da Andeutungen geben, wie es mit der Entwicklung der Philosophie in Verbindung gestanden haben möge. In dieser Rücksicht ist es nicht nur räthlich, sondern nothwendig, über das äußere

Digitized by Google

Leben der Philosophen Auskunft zu geben, sie in Verhältniß zu ihrer Zeit zu stellen, bei den wichtigern Epochen auch auf die politische, künstlerische und religiöse Geschichte der Völker und der Menschheit einen Blick zu werfen, und besonders nicht außer Augen zu lassen, welche Art der Entwicklung einzelner Wissenschaften der philosophischen Ausbildung zur Seite gegangen sei. Wir haben es mit einem Bruchstücke aus der Geschichte der Menschheit zu thun, aber wir müssen uns fragen, wo dieses Bruchstück seine Stelle im ganzen Werke habe.

Die größeste Schwierigkeit ist nun, die Geschichte der Philosophie aus der Geschichte der Menschheit so herauszusondern, daß nicht etwa solches mit in sie überfließe, was ihr nicht angehört, noch auch etwas von ihr ausgeschlossen werde, was in ihr nicht vermißt werden sollte. Diese Aufgabe in ihrer ganzen Strenge ist unauflöslich, wie jeder bekennen wird, welcher sich mit Gewissenhaftigkeit an das Einzelne fragend gewendet hat; wir finden uns auf eine Annäherung an die Lösung beschränkt, bei welcher nur möglichste Genauigkeit verlangt werden kann. Die Bestimmung der Grenzen dieser Geschichte ist aber abhängig von dem Begriffe der Philosophie, welchen der Geschichtschreiber hat; denn nur nach diesem kann er bestimmen, ob etwas philosophisch sei oder nicht, und ob es Werth habe für die Entwicklung der Philosophie oder ob es als weniger bedeutend übergangen werden könne. Mehrmals hat man zwar von solchen, welche die Einseitigkeit in der Bestimmung der Grenzen, noch mehr aber in der Beurtheilung vor Augen hatten, die Forderung vernommen, daß gar kein bestimmter Begriff der Philosophie ihrer Geschichte

Digitized by Google

zum Grunde gelegt werden sollte; allein diese Forderung verlangt Unmögliches in doppelter Art, indem einerseits, was zur Philosophie gehört, nur nach ihrem Begriffe entschieden werden kann, andererseits es unmöglich ist, daß der Geschichtschreiber sich seiner persönlichen Ueberzeugung entkleide.

Nur so viel ist zuzugeben, daß die Grenzen dessen, was in die Geschichte der Philosophie gehört, nicht nach einer für alle Zeiten gleich bleibenden Norm gemessen werden können; sie werden theils enger, theils weiter im Verlauf der Zeiten genommen werden müssen. Enger, indem vieles, was für die ersten Zeiten als ein Versuch für die Philosophie oder als eine neue Entwicklung der philosophischen Idee betrachtet werden muß, in den folgenden Zeiten durch Ueberlieferung festgehalten, nicht mehr der Geschichte der Philosophie angehört; denn die Geschichte der Philosophie hat es hauptsächlich mit der Entwicklung und dem Fortschreiten der philosophischen Gedanken zu thun, das Fortbestehen derselben aber in der Menschheit kann nur als die Grundlage der weitern Ausbildung betrachtet werden, und tritt in den Hintergrund der Geschichte zurück, so daß es zwar nicht ganz vernachlässigt wird, denn der Fortschritt deutet ja immer auf das früher Gewonnene zurück, aber doch nur wie eine Voraussetzung aus dem Vorigen erscheint. Dieses ist um so nothwendiger festzuhalten, als es bei überlieferten Gedanken, wenn sie nicht eine weitere Begründung in dem Gebiete der Wissenschaft erhalten, schwer zu entscheiden ist, ob sie bloß aus Ueberlieferung fortbestehen und also nicht philosophisch sind, oder ob sie aus eigener, zu den letzten Gründen zurückgehender Untersuchung sich

Digitized by Google

philosophisch gebildet haben. Weiter werden dagegen die Grenzen der Geschichte der Philosophie, indem vieles, was früher nur als Ergebniß der einzelnen Kenntniß und des handelnden Lebens hervorgetreten war, später zu einem Ergebniß des freien Forschens wird; denn die Grenzen zwischen der Philosophie und zwischen den einzelnen Wissenschaften und den Meinungen des Lebens sind nirgends fest abgesteckt, vielmehr ist die Philosophie beständig bemüht, alles, was aus der Erfahrung sich ergiebt, zur Einsicht der Vernunft zu bringen und zu ihrem Eigenthume zu machen, und das, was früher nur als Meinung vorhanden war, durch das Richtmaaß der Vernunft zum festen Ergebniß der Wissenschaft umzugestalten.

Dieses beruht nun darauf, daß sich das philosophische Wissen von andern Gedanken, Vorstellungen oder Meinungen nicht durch den Inhalt, sondern nur durch die Art, wie es in der menschlichen Seele ist, unterscheidet, d. h. durch die Form der Verknüpfung, welche es in dem Gesammtleben des menschlichen Geistes annimmt. Es ist freilich nicht allgemein anerkannt, daß die Philosophie eine Wissenschaft sei, aber wenn sie auch einige als eine Kunst, andere als ein unmittelbares Auffassen einzelner Vernunftideen betrachten mögen, so kann dies doch unsere Ueberzeugung nicht stören, um so weniger, als wir in der Geschichte der Philosophie überall das Streben nach Wissenschaft finden, vielmehr haben wir in jenen Meinungen nur den Ausdruck des Streits gegen misglückte Versuche, die Philosophie als Wissenschaft festzustellen, zu sehen. Wenn nun aber die Philosophie eine Wissenschaft ist, so wird auch alles, was auf den Namen eines philosophischen Erzeug-

Digitized by Google

nisses Anspruch hat, nur in seinem bestimmten Zusammenhange als philosophisch erkannt werden können. Der philosophische Zusammenhang ist aber ferner ein anderer, als der Zusammenhang, welchen andere Gedanken und Vorstellungen untereinander haben. Er ist zunächst ein wissenschaftlicher Zusammenhang, d. h. ein solcher, welcher nach einer allgemeinen und nothwendigen Methode gebildet ist, und endlich auch noch von dem Zusammenhange, welcher in einzelnen Wissenschaften gesucht wird, dadurch unterschieden, daß er sich nicht in einem begrenzten Gebiete des Denkens hält, sondern geleitet wird von der Einsicht, daß er sich über das ganze Gebiet des Wissens erstrecken müsse. Dieses schließt zugleich mit in sich, daß er nicht von irgend einem angenommenen Punkte ausgehn könne; denn dieser möchte vielleicht nicht das letzte Ende oder der erste Anfang sein, sondern zu ermitteln sucht, daß er auf den letzten Grund des Wissens, auf die Vernunft, zurückgekommen sei. Dieses möchte etwa dazu genügen, im Allgemeinen das Philosophische vom Nicht-Philosophischen zu unterscheiden, wiewohl nicht geleugnet werden soll, daß im Besondern immer die genaueste Kenntniß des Geschichtschreibers entscheiden müsse, ob etwas in die Geschichte der Philosophie gehöre oder nicht.

Wir wollen nun aber noch im Besondern die Grenzen des Philosophischen gegen andere Erzeugnisse des menschlichen Geistes näher zu bestimmen suchen. Die meiste Verwandtschaft haben die Erzeugnisse der Philosophie mit denen der Religion, mit der Poesie und mit allgemeinen Betrachtungen, welche in der Ausbildung der einzelnen Wissenschaften und des handelnden Lebens ihre erste Wur-

Digitized by Google

zel haben. Eine jede Religion hat den Zug zum Allgemeinen, selbst der roheste Fetischismus, und das Allgemeine sucht sie auch mit dem Besondern zu verknüpfen, darin ist kein wesentlicher Unterschied zwischen ihr und der Philosophie. Wenn nun das Religiöse einen bestimmten Ausdruck in der Sprache gewinnt und somit als Lehre auftritt, so liegt die Möglichkeit nahe, es mit dem Philosophischen zu verwechseln. Der Unterschied zwischen beiden liegt aber darin, daß alles Religiöse als ein durch Offenbarung Bestimmtes, welches in seinem unmittelbaren Auftreten auf Glauben Anspruch habe, sich darbietet, daher es sich denn auch an die persönliche Ueberzeugung der Gläubigen wendet, während die Philosophie ihre überzeugende Kraft aus Gründen der Vernunft ableitet, und ein jedes Ergebniß in seiner Verbindung mit dem allgemeinen Streben der Vernunft nach Erkenntniß überhaupt aufzufassen bestrebt ist. In diesem unterscheidenden Kennzeichen liegt auch dies, daß die Beziehung des Besondern auf das Allgemeine in der Religion immer eine persönliche ist, während sie in der Philosophie auf eine allgemeine Weise nach der Art des Erkennens gefaßt wird; am meisten tritt dies hervor in den Religionen, welche bloß örtliche oder auch Volks-Religionen sind; aber auch in der Christlichen und in andern Religionen allgemeinerer Art erscheint doch das Verhältniß zwischen dem Göttlichen und den einzelnen Wesen, in welchem die Religion eigentlich bestehen soll, als ein persönliches. Nun wird nicht geleugnet werden können, daß an das Religiöse, sobald es eine Allgemeinheit des Ausdrucks im Gedanken sucht, das Philosophische sich anschließen könne, wovon uns ein Beispiel an den ersten christlichen

Digitized by Google

Dogmatikern sehr nahe liegt; aber erst dann wird der philosophische Gedanke in der Umgebung religiöser Eingebungen erkannt werden können, wenn er in einem geordneten Zusammenhange, in einer fortlaufenden Reihe wissenschaftlicher Untersuchungen sich ausspricht. So lange dagegen das Religiöse sich in einzelnen Symbolen oder ascetischen Vorschriften uns darstellt, deren Zusammenhang zu suchen uns überlassen bleibt, können wir zwar den philosophischen Trieb darin vermuthen, aber erkennbar ist die Wirklichkeit des philosophischen Gedankens darin nicht.

Auch der Dichtkunst ist der Gedanke eigen, nicht bloß der auf das Besondere, sondern auch der auf das Allgemeine gerichtete; denn kein wahrer Dichter ist ohne eine ihm eigenthümliche Weltansicht; nur durch diese erhebt er sich zu dem, was man das Ideale in der Kunst genannt hat. Allein der Gedanke dient dem Dichter nur zum Mittel, um die eigenthümliche Verknüpfung der Elemente seiner Gesammtbildung, wie sich dieselbe in seiner Phantasie abbildet, zur Darstellung zu bringen, so wie dies in andern Künsten durch andere Mittel geschieht. Darum nimmt auch der allgemeine Gedanke beim Dichter immer eine besondere, eine anschauliche Gestalt an. Dem Philosophen dagegen ist der Gedanke nicht Mittel, sondern Zweck; er ist ihm zugleich Erkenntniß. An sich aber kann der einzelne Gedanke nicht darthun, ob er als Zweck oder als Mittel da sei und so ist auch nur aus dem Zusammenhange der Gedanken zu urtheilen, ob ein einzelner Gedanke der Philosophie oder der Dichtung angehöre. Wie dies nun im Zusammenhange erkannt werden könne, ist aus dem Wesen beider geistigen Thätigkeiten zu bestimmen. Der Zusammen-

Digitized by Google

hang der Dichtung geht aus der Phantaſie des Dichters hervor, und iſt daher an keine allgemeine Geſetze gebunden, ſondern allein von der Eigenthümlichkeit des Dichters abhängig; dagegen der Zuſammenhang philoſophiſcher Gedanken folgt einer allgemeinen Regel des Verſtandes, und ſtellt ſich daher in einer Folge dar, deren inneres Geſetz von jedem auf gleiche Weiſe aufgefaßt werden kann. Das, was über den Unterſchied des Philoſophiſchen und des Dichteriſchen geſagt iſt, gilt auf ähnliche Weiſe auch vom Unterſchiede zwiſchen dem Philoſophiſchen und dem Redneriſchen. Auch können einer Dichtung wahrhaft philoſophiſche Gedanken zum Grunde liegen; wenn ſie aber nicht vereinzelt oder doch nur gruppenweiſe in der Seele des Dichters ſtehn, ſo werden ſie auch immer eine zuſammenhängende Form anzunehmen ſtreben. Und umgekehrt kann auch in einer philoſophiſchen Darſtellung ein Zuſammenhang vorkommen, welcher nur aus der Phantaſie ſtammt; allein vorherrſchend darf dies nicht ſein, wenn nicht das Werk den philoſophiſchen Charakter verlieren ſoll. In ſolchen Fällen ſind wir in der miſslichen Lage, nach dem Mehr oder Minder urtheilen zu müſſen.

Wenn nun die Vermiſchung der Philoſophie mit dem Religiöſen und Dichteriſchen zwar auch jetzt noch vorkommt, aber doch nur ſo, daß ſie geringe Aufmerkſamkeit des Geſchichtſchreibers erregt, weil er darin weniger die Fortbildung als die Ueberlieferung finden kann, dieſelbe aber in der früheſten Zeit der Geſchichte am meiſten der Beobachtung werth erſcheint, ſo müſſen wir dagegen das Verhältniß unſerer Wiſſenſchaft zu den einzelnen Erkenntniſſen und zur Entwicklung des handelnden Lebens in einem andern

Digitized by Google

Lichte erblicken. Denn heute, wie immer, ſehen wir zwiſchen dieſen und der Philoſophie den lebhafteſten Verkehr, und wie ſich bald von der einen Seite ein Theil losarbeitet, um ſich umgeſtaltend dem andern anzufügen, bald der umgekehrte Prozeß ſich ereignet. Wir dürfen an ganz neue Thatſachen erinnern: die neuern Erfindungen in der Naturlehre haben einen ſo einleuchtenden Einfluß auf die neueſte Philoſophie gehabt, daß ihn hier weiter zu beweiſen Worte verlieren hieße; daſſelbe iſt geſchehen, als die Kritik der Kunſt, anfangs auf der Grenze zwiſchen einzelner Bemerkung und philoſophiſchem Gedanken, die Aeſthetik gebahr, und wie die Ausbildung gewiſſer Theorien über den Staat in die Ideen unſerer Philoſophen eingegriffen hat, das liegt vor jedermanns Augen. Hier iſt nun nicht bloß von einem äußern Einfluſſe die Rede, ſondern von einem wahren Eindringen beider Gebiete in einander. Denn wenn man den Umbildungsprozeß aus der einzelnen Erkenntniß oder Lebensregel in das Philoſophiſche betrachtet, ſo iſt es ſchwer zu ſagen, wo jene aufhöre und dieſes beginne; ja es iſt nicht eigentlich eine Umbildung, ſondern ein Sein des Einen in dem Andern. Auch wären die Beiſpiele nicht eben fern herzuholen, durch welche man zeigen könnte, daß nicht Weniges in der Geſchichte der Philoſophie ſeine Stelle erhalten habe, an welchem doch bei genauerer Unterſuchung der philoſophiſche Charakter noch nicht ausgeprägt ſich finden dürfte. Um ſo nöthiger iſt es, ſichere Unterſcheidungslinien zwiſchen dieſen angrenzenden Gebieten zu ziehen. Dieſe ſind aber darin zu finden, daß die Allgemeinheit eines Gedankens nicht genüge, um ihn für philoſophiſch zu halten, denn ſie findet ſich auch in den einzelnen Wiſſen-

Digitized by Google

schaften und in den Meinungen des Lebens, noch auch daß der Inhalt des Gedankens, wenn er etwa auf ein von der Philosophie schon in Anspruch genommenes Gebiet gehen sollte, dazu hinreichend sei, denn keine Wissenschaft und kein Gedanke ist der Philosophie durchaus fremd; sondern hauptsächlich ist darauf zu sehn, daß der allgemeine Gedanke sich losgewunden habe von der Abhängigkeit von einzelnen vorgefundenen Erkenntnissen oder Thatsachen, und so frei geworden als ein reines Erzeugniß der Vernunft sich darstelle, daß er dagegen seine bestimmte Stelle in der Wissenschaft von der Welt und vom Leben gefunden habe. Also auch hierbei ist wieder erste Bedingung, unter welcher allein das Philosophische ausgeschieden werden kann aus verwandten Bestrebungen, daß gesehen werde auf die Verbindung, in welcher die einzelne Lehre erscheint und auf die Form, welche sie in dieser Verbindung annimmt.

Wenn wir nun das Ganze der Bildung einer Zeit oder eines Mannes einigermaaßen vollständig vor Augen haben, so ist es nicht eben schwer, zu unterscheiden, ob sie der Philosophie angehört, oder einem der verwandten Zweige menschlicher Bildung. Denn ist der Gedanke auf dichterischem oder religiösem Wege entstanden, so wird er nur sehr zerstreut unter allerlei Fremdartigem erscheinen, und das Ziel, welches verfolgend der Mensch ihn erzeugt hat, wird sich in dem Zwecke des Ganzen offenbar machen; sollte er sich aber von den Meinungen des handelnden Lebens oder von den einzelnen Erkenntnissen noch nicht losgemacht haben, so wird auch dieses in der Stellung, welche er unter seinen Umgebungen einnimmt, sich nicht leicht verkennen lassen. Aber bei weitem schwieriger ist die Sache,

Digitized by Google

wenn uns aus einer Zeit und von einem Manne nur Fragmente übrig geblieben sind, deren ursprüngliche Umgebungen uns nur vermuthungsweise zugänglich werden. In solchen Fällen, und sie sind nur zu häufig, kann man den gewöhnlichen Weg der Geschichte, aus dem Kleinen und den Theilen das Große und das Ganze zu erkennen, nicht gehn, sondern man muß sich entschließen, die Sache mehr im Großen zu beurtheilen, aus großen Perioden auf kleinere Zeitabschnitte und einzelne Entwicklungen, aus großen Völkermassen auf einzelne Völker und einzelne Männer zu schließen. Dies ist das Leiden des wahrhaftigen Geschichtschreibers, die Lust derer, welche Räthsel lösend ihren Scharfsinn zu zeigen lieben. Aber auch diese unangenehme Arbeit ist nicht ganz aufzugeben, denn den Zusammenhang mit dem Frühern oder Spätern muß doch der Geschichtforscher suchen und auch fabelnden Träumen sichtend zu begegnen ist schon einiger Gewinn.

Es scheint aber hiernach, als wollten wir das unterscheidende Kennzeichen des Philosophischen allein in dem, was man systematischen Zusammenhang der Lehre genannt hat, setzen, welches doch nur mit Einschränkung der Fall ist. Allerdings wird am deutlichsten das Philosophische in systematischer Form erscheinen, in welcher sich der wissenschaftliche Zusammenhang einer Lehre über das Ganze am bequemsten aussprechen läßt; denn es darf nicht übersehen werden, daß auch andere Arten der philosophischen Darstellung möglich sind, indem man entweder die systematische Form verschmäht, weil man, nach außerhalb der Philosophie liegenden Zwecken strebend, das Philosophische nur als Grundlage dieser Bestrebungen gebrauchen will und es

Digitized by Google

daher nur an passenden Stellen benutzt; oder indem man, noch mit Vorarbeiten zum Systeme beschäftigt, in einzelnen Untersuchungen das Entstehen des Systems abwartet und nur Anknüpfungspunkte für dasselbe darbietet; oder auch endlich, indem man zwar ein System philosophischer Erkenntnisse voraussetzt und darauf dringt, daß der Philosoph es besitzen solle, aber doch die systematische Darstellung nicht durchaus für geeignet hält, die Philosophie mitzutheilen oder in andern zu erwecken, sondern in seinen Mittheilungen den Weg abzubilden vorzieht, auf welchem der Mensch zur Philosophie gelangt; denn die Philosophie, wenn sie einigermaaßen fertig ist, stellt sich zwar in einem Systeme dar, wenn sie aber wird, geht sie einen bei weitem verschlungenern und vielfältig sich hin und her windenden Gang in der menschlichen Seele. Das Gesagte wird vielleicht anschaulicher werden, wenn wir an die Beispiele eines Augustinus, eines Jacobi und eines Platon erinnern, denen niemand, welcher sie kennt, eine Stelle in der Geschichte der Philosophie verweigern wird, obgleich sie nur selten den systematischen Weg verfolgen. Wir setzen also drei Arten der nicht-systematischen Darstellung, welche doch zur Darstellung der Philosophie gehören; die erstere hängt ab von einem äußern Zwecke, welcher dem philosophischen Gedanken gegeben werden kann, die andere zeigt uns das Werden des Systems ohne seine Vollendung, die dritte ahmt diesem Werden nach, setzt aber, wie dies bei einer ihrer sich bewußten Nachahmung nothwendig ist, die Vollendung des Systems in dem Darstellenden voraus. Wenn jedoch bei der ersten Art es erkennbar sein soll, daß in ihr der allgemeine Gedanke nicht bloß in der Ueberliefe-

Digitized by Google

rung oder gar nicht als philosophisch sich finde, so wird es nöthig sein, daß die philosophischen Gedanken wenigstens gruppenweise nebeneinander stehen und einer den andern zu stützen bestimmt sei; bei den beiden andern Arten dagegen ist es zu befürchten, daß wir etwas, was von dem handelnden Leben oder der einzelnen Wissenschaft sich noch nicht losgelöst hat, mit dem Philosophischen verwechseln, und auch hierüber wird das einzige sichere Kennzeichen sein, daß sich das philosophische Bestreben nicht bloß in einzelnen Gedanken, sondern in größern Zusammenordnungen offenbart.

Wenn wir nun aber auch für unsere Geschichte den geeigneten Stoff aus der Mannigfaltigkeit des übrigen geistigen Lebens glücklich herausgesondert haben sollten, so frägt sich noch, wie wir ihm eine Gestalt geben sollen, welche dem wahren Wesen der Geschichte gemäß ist. Zwei äußerste Puncte kann man bezeichnen, zu welchen die falsche Behandlung geschichtlicher Stoffe führen müßte, wenn die unrichtige Ansicht von der Verfahrungsweise jemals über die Gewalt, welche die Gegenstände der Behandlung über uns ausüben, völlig Herr werden könnte. So aber, da jeden in solcher Meinung Befangenen die Gegenstände bewältigen, kann man nur sagen, daß der Eine sich mehr der einen, der Andere der andern Ausschweifung nähere. Der eine Irrthum würde der sein, wenn jemand in der Geschichte allein die überlieferte Mannigfaltigkeit ohne die innere Einheit, durch welche es zusammengehalten wird und welche nicht überliefert werden kann, erkennen und mittheilen wollte; das Gegentheil aber würde von dem angestrebt werden, welcher in der Einsicht über die innere

Ein-

Einheit der Geſchichte ihr ganzes Weſen ergreifen und darſtellen wollte, um die Mannigfaltigkeit des Ueberlieferten wenig bekümmert. So wie dieſe Irrthümer entgegengeſetzter Art ſind, ſo finden ſie ſich auch bei Menſchen entgegengeſetzten Charakters; wer Fleiß und Kenntniſſe beſitzt ohne Geiſt, ergiebt ſich dem erſtern; wer Geiſt ohne Kenntniſſe, neigt ſich zum zweiten. Da nun in unſerer Zeit nichts mehr geſchätzt wird, als geiſtreiches Reden, und jeder Geiſt zu beſitzen wenigſtens die Miene ſich geben muß, ſo ſind wir vor dem erſten Irrthume ziemlich ſicher, dem andern aber um ſo mehr ausgeſetzt. Auch kann nichts einleuchtender ſein, als daß, wenigſtens für die Geſchichte der Philoſophie, der erſtere Irrthum durchaus zerſtörend iſt, indem es in ihr nicht mit Einzelheiten von Notizen gethan ſein kann, da, wie ich zu zeigen geſucht habe, das Philoſophiſche erſt im Zuſammenhange hervortritt. Daher wird uns auch in der Theorie dieſer Irrthum nicht leicht entgegen treten; aber in der Ausführung iſt es freilich nicht ſo leicht, den Zuſammenhang des Syſtems und der Syſteme zu finden. Wer ihn jedoch nicht zu finden weiß, dem iſt nicht zu helfen; ihm iſt nichts anderes zu rathen, als daß er uns mittheile, was er gefunden habe; nur möge er das Gefundene nicht für eine Geſchichte der Philoſophie ausgeben.

Bei dem zweiten Irrthum, weil er unſerer Zeit gemäßer iſt, müſſen wir wohl etwas länger verweilen. Er läuft auf das hinaus, was man unter uns die Conſtruction der Geſchichte genannt hat. Dieſe Form geſchichtlicher Darſtellung, denn auf den Inhalt kommt es hierbei nicht an, kann man nur als eine ſeltſame und faſt lächerliche

Verwirrung der philosophischen mit der geschichtlichen Methode betrachten. So wie aber allen Verirrungen ein richtiger Gedanke zum Grunde liegt, so ist es auch der Mühe werth, den Grund dieses Irrthums aufzusuchen.

Construirt, d. h. aus ihrem Begriffe abgeleitet, kann eine Geschichte nur werden aus dem Begriffe, aus dem Zwecke, der Bestimmung, oder wie man sonst sagen mag, dessen, welches Gegenstand der Geschichte ist. So hat man aus dem Begriffe oder der Bestimmung der Menschheit die Geschichte der Menschheit, so aus dem Begriffe der Philosophie die Geschichte der Philosophie sich entwikkeln wollen. Gesetzt nun, wir hätten einen vollständigen, d. h. keiner weitern Ausbildung fähigen Begriff von der Menschheit, so würde sich daraus freilich Alles, was auf die Benennung des Menschlichen Anspruch hat, nach seiner nothwendigen Ordnung, d. h. nach seinen zeitlichen Verhältnissen, ableiten lassen und eine solche Ableitung würde man eine Construction der Geschichte nennen können. So verhält es sich aber mit den bisher versuchten Constructionen der Geschichte nicht ganz; denn vieles, was auf den Namen des Menschlichen auch Anspruch machen darf, wird in die Geschichte, so weit man sie construirt, nicht aufgenommen, sondern manche nur durch Ueberlieferung erhaltene Nachrichten fügt man hinzu, gesteht auch wohl ein, daß die Geschichte niemals ganz vollständig sein könne. Wenn man nun frägt, warum die Construction nicht alles erschöpfe, so wird man vielleicht zur Antwort erhalten, sie habe es nur mit dem Wichtigen oder Bedeutenden zu thun, das Unbedeutende aber dürfe sie übergehn oder anders woher erborgen. Das Schwankende der Unterscheidung zwi-

Digitized by Google

schen dem Bedeutenden und dem Unbedeutenden ist aber einleuchtend und um so mehr zu rügen, als auch das, was wohl dem Unbedeutenden zugezählt zu werden pflegt, z. B. Namen und Jahreszahlen und sogar sprachlicher Ausdruck, doch gewissermaaßen Gegenstand der Wissenschaft sein soll. Was aber das Wichtigste und das Wahre ist, es ist hieraus klar, daß nicht alles, was auf den Namen des Menschlichen Anspruch hat, aus dem Begriff der Menschheit oder ihrer Bestimmung abgeleitet werden könne und daß mithin der Begriff unvollständig sein müsse.

Nun könnte man aber sagen: so möchte es doch wenigstens nöthig sein, für eine vernünftige Behandlung der Geschichte, daß aus dem unvollständigen Begriffe so viel für die Ordnung des Geschehenen abgeleitet werde, als möglich sei, und darin bestehe die richtige Construction der Geschichte. Wir wollen nicht leugnen, daß auch aus einem unvollständigen Begriffe etwas abgeleitet werden könne; aber die Ableitung ist nicht Sache der Geschichte, sondern irgend einer Speculation. Das Verfahren dabei läßt sich auf folgendes Schema zurückführen: die Menschheit oder die Vernunft überhaupt muß, um, von ihrem Anfange ausgehend, ihre Bestimmung zu erreichen, durch gewisse Perioden und Entwicklungsweisen hindurchgehn, deren Bedeutung sodann näher angegeben werden kann, als enthalten im Begriffe der vernünftigen Entwicklung. Dies wird nun offenbar nicht eine geschichtliche Untersuchung sein, sondern der Geschichte vorhergehn; es frägt sich daher nur, wie sich die Geschichte daran anschließt. Man könnte sagen: nachdem auf die angegebne Weise gewisse Perioden festgestellt seien, könne man geschichtlich zeigen, wie das,

was geschehn mußte, auch wirklich geschehn sei. Allein damit scheint man mir etwas ganz Unnützes zu beginnen. Denn wozu dieses? Etwa um das aus dem Begriff Abgeleitete und nur ganz allgemein Gehaltene gleichsam mit des Besondern Fleisch und Bein zu bekleiden, und Namen für die Perioden und ihre Begründer zu finden? Scheint es doch, als wenn es die Meinung wäre, daß allein das aus dem Begriffe Abgeleitete auch das wirklich Begriffene und wahrhaft Erkannte sein sollte, wärend das auf dem Wege der Erfahrung oder durch Ueberlieferung Gewonnene das für die Wissenschaft Gleichgültige sein sollte. So würde denn die geschichtliche Erkenntniß zur philosophischen Construction sich nur verhalten, wie das wissenschaftlich Gleichgültige zu dem, was in der Wissenschaft gültig ist. Eine traurige Mühe, diesen Ballast der Wissenschaft zuzufügen! Verständige Männer könnten wohl etwas Besseres unternehmen. Aber wie gering muß der von der Wissenschaft denken, welcher irgend eins ihrer Elemente für leer oder gleichgültig halten kann! Nur dem ist etwas abgestorben, welcher nicht Kraft hat es zu beleben, und in der Verzweiflung über sein Bemühn nicht sich, sondern den Gegenstand anklagt. — Oder ist vielleicht die Meinung die, daß der geschichtliche Nachweis, wie es geschehen mußte, sei es auch geschehen, nur für die wissenschaftlich Unmündigen vorhanden sei, welche das Müssen nicht begreifen, denen aber von der Seite des wirklichen Geschehenseins doch beizukommen sein möchte? Auch für diese würde die Mühe verloren sein; denn sind sie an sich nicht im Stande, das im Begriffe Liegende aufzufassen, so möchte auch die Ueberzeugung, welche ihnen

Digitized by Google

aus der historischen Ueberlieferung entstehen soll, keineswegs eine begriffsmäßige sein, sondern immer nur als durch Ueberlieferung festgehalten erscheinen. Also zu etwas Belehrendem wird die Geschichte durch ihre Construction nicht gemacht; ihre Belehrung kommt für den, welcher den Begriff der Menschheit hat, zu spät; für den aber, welcher den Begriff nicht hat, ist die Construction nicht vorhanden. Soll die Geschichte eine belehrende Wissenschaft sein, so muß sie aus der Art, wie sich die Entwicklung der Menschheit zugetragen, über den Begriff der Menschheit und ihrer Bestimmung uns unterrichten, nicht aber diesen in jene von außen hineintragen.

Oft, wenn ich die Neigung unserer Zeit, wenn auch nicht durchgreifend, doch hie und da die Geschichte sich zu construiren, betrachtet habe, ist es mir vorgekommen, als wenn sie mit unserer wissenschaftlichen Bequemlichkeitsliebe Hand in Hand ginge. Eine jede Construction der Geschichte geht auf Verallgemeinerung ihrer Lehren aus, und leichter ist es freilich, das eine Allgemeine im Gedächtniß zu fassen, als die vielen Besonderheiten. Die Schriftsteller kommen dem Begehren der Leser natürlich entgegen. Wenn nun diese den Faden der Geschichte, das Schema ihrer Entwicklung beständig sich vor Augen gehalten haben wollen, so werden jene gleichsam die Quintessenz der Begebenheiten in kurze Formeln zu fassen bemüht sein müssen. Auch gewinnt man beim flüchtigen Lesen unserer Zeit eben nicht viel an Ueberblick und an Urtheil über die wahre Bedeutung der Begebenheiten; man hat überdies nur einen schwachen Glauben an die Wege der Vorsehung, und noch weniger wissenschaftliche Ueberzeugung von der Wirklichkeit

Digitized by Google

des Vernünftigen in der menschlichen Entwicklung, und darum will man, gleichsam zum Stellvertreter des Eigenen, den Ueberblick, das Urtheil und den Nachweis eines Andern auf dem Papier. So wie sie wollen, so geschieht ihnen. Daher die vielen allgemeinen Betrachtungen in der Geschichte, und die Construction der Geschichte hat vor diesen nichts anders voraus, als daß sie eine durchgeführte, systematische, allgemeine Betrachtung ist. Jener Bequemlichkeitsliebe, jenem schwachen Glauben, jener Vergessenheit seiner selbst sollten wir nicht dienen. Das allgemeine Schema ist immer todt; das Leben, welches die Geschichte gewähren kann, ist, daß sie in jedem Momente unsers Daseins in uns wirke, den Gedanken an das Ganze in einer jeden besondern Entwicklung in uns erzeuge.

Nun möchte es aber noch auffallend sein, daß man besonders in der Geschichte der Philosophie die Anforderung, aus dem Begriffe der Philosophie die Nothwendigkeit des Geschehenen abzuleiten, nicht selten gehört hat, und daß dem gemäß auch Versuche gemacht worden sind, diesen Theil der Geschichte zu construiren. Dies ist um so auffallender, je schwieriger die Ableitung in einem besondern Gebiete der Geschichte sein muß, da in einem solchen die Reihe der Entwicklungen durch äußere, diesem Gebiete selbst zufällige Einflüsse gestört werden muß, so daß es der Idee gemäßer sein würde, die Geschichte der ganzen Welt, als die Geschichte der Erde oder der Menschheit, und die Geschichte der Menschheit, als die Geschichte der Philosophie zu construiren. Deswegen hat auch niemand noch unternommen, die Geschichte eines einzelnen Menschen zu construiren. Allein die Versuche zur Construction, welche übri-

Digitized by Google

gens nie rein ausgefallen sind, scheinen der Geschichte der Philosophie näher gelegen zu haben, als andern geschichtlichen Gebieten, indem die Urtheilslosigkeit über die einzelnen Bestrebungen oder über ihren Zusammenhang in den Geschichten der Philosophie, welche keiner allgemeinen Einsicht in den Gang der wissenschaftlichen Entwicklung folgten, gar zu offen vor Augen lag, und denen, welche philosophischen Ideen zu folgen gewohnt waren, die Mangelhaftigkeit einer solchen Manier nicht entgehn konnte. Auch vermißte man in dieser Geschichte das fremde Urtheil vielleicht deswegen am meisten, weil man es am meisten bedurfte, denn die Geschichte der Philosophie hat ja von jeher vielfältigen Anstoß gegeben, so daß man sogar dem verzweifelten Gedanken Raum gegeben hat, sie sei die Geschichte einer eigenthümlichen Thorheit der Menschen. Daher lag das Verlangen nach einer Geschichte der Philosophie, welche die Bedeutung des Einzelnen und des Ganzen mit einsichtigem Urtheil zu schätzen wisse, sehr nahe; es läßt sich aber auch zeigen, daß es in der Geschichte der Philosophie am leichtesten seine Befriedigung finden könne. Hierüber sei es mir erlaubt, meine Meinung nur als meine Meinung zu sagen; der Beweis würde mich zu weit führen.

Auf die Behandlung, welche man einem Theile der Geschichte widerfahren läßt, muß natürlich die Ansicht, welche man von der ganzen Geschichte der Menschheit hat, den größesten Einfluß ausüben. Einige haben nun in dem ganzen Verlaufe der Geschichte nur ein unbestimmtes Schwanken wechselnder Zustände ohne Ordnung gesehen; man darf aber wohl annehmen, daß jetzt nur wenige dieser Meinung geneigt sind. Die Menschheit erweist sich

Digitized by Google

uns als ein vielgliedriges Ganzes, in welchem das Eine aus dem Andern körperlich erwächst, und ebenso geistig Wissenschaft, Sitte, Gesinnung sich fortpflanzen; der Sohn empfängt vom Vater, aus der Familie erwachsen Familien, aus den Familien Völker; auch die Völker leben und sterben der Menschheit; diese hat ein ganzes Leben, welches eben so ordnungsmäßigen Gesetzen folgt, wie eine jede Entwicklung des Lebens. Dies ist die Meinung, welche unserer Geschichte zum Grunde liegen wird. Sie verzweigt sich aber noch in drei Vorstellungsweisen. Nach der einen bleibt im Ganzen die Bildung der Menschheit sich gleich, nach der andern bewegt sie sich im Kreise, nach der dritten endlich ist sie im beständigen Fortschreiten zur Erreichung ihres Ziels. Wenn wir der dritten unsere Beistimmung geben, so können wir uns nur darauf berufen, daß, wenn nicht Alles zum Sinnlosen werden solle, Allem ein vernünftiger Grund zugeschrieben werden müsse; der vernünftige Grund eines Geschehens ist aber ein Zweck, und so wird auch das Geschehen und Leben der Menschheit einen Zweck haben müssen, und nur als ein Fortschreiten zu diesem Zwecke gedacht werden können. Zuweilen jedoch hat man sich das Fortschreiten der Menschheit in einer pedantischen Steifheit gedacht, daß nemlich eine jede folgende Entwicklung die frühere in sich aufgehen lasse und, eine neue Entwicklung hinzufügend, vollkommner sei als jene. Wenn nun hierbei davon die Rede wäre, daß der Grund der menschlichen Entwicklung sich in der Folge der Zeiten verstärke, so würden wir dagegen nichts einzuwenden haben; aber es wird auch auf die Geschichte angewendet, d. h. auf die Offenbarung des Grundes in seiner Erscheinung.

Digitized by Google

Da sind wir nun der Meinung, daß, so wie in dem Leben des einzelnen Menschen Perioden vorkommen, in welchen er bald mehr, bald weniger seiner bewußt ist (das zunächst liegende Beispiel bietet der natürliche Wechsel des Schlafens und des Wachens dar), so auch eine periodische Entwicklung in dem Leben der ganzen Menschheit stattfinde. Die Perioden dieser Entwicklung zu finden und ihren Charakter zu bestimmen, darin besteht eine der wichtigsten Aufgaben des wahren Geschichtskundigen. Es frägt sich, wie sie gefunden werden.

Auch die Construction der Geschichte geht auf die Bestimmung dieser Perioden aus. Das, was in jener als richtiger Gedanke liegt, ist dies, daß, wenn man den wahren Begriff oder die Bestimmung einer Sache kenne, man auch zu bestimmen im Stande sei, auf welchem Wege und durch welche Mittelstufen das Ding seine Bestimmung verfolgen müsse; denn der Weg bestimme das Ziel, und es könne das Forschreiten zur Bestimmung nicht als zufälliges gedacht werden. Nun lasse sich auch die Bedeutung irgend einer Entwicklung nicht anders bestimmen, als nach dem, was sie für die Erreichung der Bestimmung leiste. Es sei also zur Erkenntniß des wahren Werths aller geschichtlichen Bestrebungen nöthig, die Erkenntniß der Bestimmung zu haben. Wenn man nun aber ferner voraussetzt, daß in irgend einem gegebenen Zeitpunkte die Erkenntniß der Bestimmung vollständig vorhanden sein könne, so knüpft man damit an das Wahre das Falsche an. Vollständig vorhanden würde nemlich in irgend einem Zeitpunkte die Erkenntniß der Bestimmung nur dann sein, wenn in irgend einem Zeitpunkte die Bestimmung wirklich erreicht wäre.

Digitized by Google

Denn die Erkenntniß folgt dem Sein, und es kommt bei der Beurtheilung nicht nur darauf an, daß in einem jeden Zeitpunkte die Bestimmung wirklich vorhanden ist, sondern auch, daß sie für uns vorhanden oder in das Bewußtsein herausgetreten ist. Wir aber dürfen nur sagen, daß jede Zeit, welche die Vorzeit zu beurtheilen unternimmt, eine Entwicklungsstufe in sich darstelle, in welcher zwar das ganze Streben nach der Bestimmung sich findet, aber nur theilweise zum Bewußtsein gekommen ist. Dem Standpunkte, auf welchem wir stehn in der Verwirklichung dessen, was wir unserm Begriffe nach anstreben, können wir uns nicht entziehn, weder in unserer Geschichte, noch in unserer Philosophie, und daß dieser Standpunkt nicht Alles in gleich vollkommener Klarheit und Deutlichkeit der Einsicht umfasse, kann niemand leugnen, welcher seiner Zukunft noch irgend etwas für die Wissenschaft zu thun vergönnen will. Wer also nicht alles Forschen aufheben will, bekenne, das ganze Bewußtsein seiner Bestimmung, aber auch die ganze Einsicht in die Bedeutung der Geschichte mangele ihm. Alle Wissenschaften stehn in einem durchgängigen Verbande untereinander, so wie daher in der einen noch zu Erforschendes gefunden wird, so auch in der andern, und Vollkommenheit der geschichtlichen Einsicht verlange niemand, der sich nicht rühmen oder beklagen kann, er habe geistig zu leben aufgehört.

Warum so viel Worte? Wir wollen ja nur bekennen, daß unsere Geschichte nicht auf Unfehlbarkeit Anspruch mache, und niemand wird dies anders erwartet haben. In dem Bekenntnisse aber, daß wir dem Standpunkte unserer gegenwärtigen Entwicklung uns nicht überheben kön-

Digitized by Google

nen, liegt zugleich die Berechtigung, uns ihm zu überlaſſen, und von ihm aus die Ergebniſſe der Geſchichte zu beurtheilen und zu ordnen. Dieſe Berechtigung nimmt ein Jeder in Anſpruch, und es iſt nur Selbſttäuſchung, wenn jemand meint, er könne die Geſchichte allein für ſich ſprechen laſſen, ohne Beimiſchung von ſeinem eigenen Urtheile. Die Beurtheilung einer jeden Geſchichte aber, ſoweit ſie nicht einer beſchränkten Eigenthümlichkeit folgt, geſchieht aus der allgemeinen Einſicht der Zeit über die Beſtimmung der geiſtigen Thätigkeiten, über das Richtige und Unrichtige in den Entwicklungsweiſen der Vernunft, und da dieſe ausſchließlich oder am meiſten von der Philoſophie der Zeit abhängig iſt, ſo iſt es wohl natürlich, daß in der Geſchichte der Philoſophie, ſo wie ſie von den Philoſophen aufgefaßt und dargeſtellt wird, die Anforderung am nächſten liegt, daß ihr eine ſichere Wiſſenſchaft über die Entwicklung der Vernunft und über die Beſtimmung derſelben zum Grunde liege. Dieſe ſichere Wiſſenſchaft aber kann nur gemäß unſerer wiſſenſchaftlichen Einſicht überhaupt ſein; wir werden daher die Beſtimmung der Vernunft im Allgemeinen und die Beſtimmung der philoſophirenden Vernunft im Beſondern nur nach dem jetzigen Standpunkte unſerer Wiſſenſchaft abmeſſen, und dem gemäß auch voraus nur beſtimmen können, wie ſich die Vernunft zu dieſem Standpunkte ihrer Ausbildung habe erheben müſſen, welche Hinderniſſe ſie dabei zu überwinden und durch welche Entwicklungsformen ſie dabei hindurchzugehn gehabt habe.

Bei der Feſtſtellung dieſes geſchichtlichen Verfahrens haben wir bisher nur ſeine Nothwendigkeit im Auge gehabt, und daraus unſere Berechtigung abgeleitet; wie uns aber

Digitized by Google

aus ihm eine wahre Erkenntniß der Geschichte erwachsen könne, haben wir noch zu zeigen. Wir setzen voraus, daß man die Geschichte der Philosophie zu einer Zeit zu bearbeiten anfängt, wo der menschliche Geist frei ist von den gewaltigen Hemmungen, welchen er unterworfen gleichsam zu schlafen oder zu kränkeln scheint, seines Bewußtseins über die vergangene Ausbildung nicht mächtig. Daß allein in einer solchen Zeit eine ruhige und unparteiische Geschichte möglich sei, versteht sich von selbst. Von einer solchen Zeit aber werden wir auch sagen können, daß ihre philosophische Einsicht als das Resultat aller frühern rein wissenschaftlichen Bemühungen anzusehn sei, und daß sie daher auch das Bewußtsein dieser und ihrer Bedeutung für die gegenwärtige Entwicklung haben müsse. Wir dürfen in einer solchen Zeit sagen, die Bestimmung der frühern philosophischen Entwicklung sei nur eben diese gewesen, die gegenwärtige Philosophie werden zu lassen, und daher lasse sich auch von dem Standpunkte dieser jene ihrer Bedeutung nach begreifen, und nachweisen, welche Vorentwicklungen nöthig waren, um zu dieser letzten Entwicklung zu gelangen. Auch der Einwurf würde nicht viel bedeuten, daß doch die Bestimmung der frühern Philosophie nicht bloß sei, die gegenwärtige, sondern auch die zukünftige Philosophie werden zu lassen; denn wenn dies auch wahr ist, so ist doch hinzuzusetzen, daß diese nur durch jene hindurch werden könne, und also auch die Bestimmung des Frühern für die Zukunft im Gegenwärtigen erblickt werden könne. Und nun hätten wir nur noch hinzuzufügen, daß von dem Geschichtschreiber der Philosophie gefordert werden müsse, daß er sich auch der ganzen Philosophie der Gegenwart

Digitized by Google

bemeiſtert habe, um, wie aus der reifenden Frucht die Blüthe und die Knospe, ſo aus ſeiner Philoſophie die vergangene Philoſophie begreifen zu können; endlich aber würde ſich dieſe Forderung noch dahin ſteigern, daß er nicht nur in ſeinem Leben im Ganzen genommen ein ſolcher vollkommner Stimmführer aller Philoſophie ſeiner Zeit ſein müſſe, ſondern in einem jeden Augenblicke, in welchem er die Würde des Geſchichtſchreibers in Anſpruch nehmen möchte.

Wer ſieht nicht, wie wir in das Idealiſiren gerathen? Nachweisbare Widerſprüche ſind nicht in dieſem Bilde des vollkommnen Geſchichtſchreibers der Philoſophie, aber das Bild iſt doch unwahr, wie das Bild des ſtoiſchen Weiſen, welcher niemals eine Meinung haben, oder des heiligen Menſchen, welcher auf dieſer Erde keiner ſündigen Regung fähig ſein ſoll, unwahr, weil es aus dem Zuſammenhange aller Verhältniſſe, welche den Menſchen niemals ſeiner vollen Geiſteskraft, ſeines ganzen Bewußtſeins genießen laſſen, herausgeriſſen den Geſchichtſchreiber darſtellt. Doch es kam uns hier nur darauf an, die möglichen Forderungen an einen Geſchichtſchreiber der Philoſophie auszuführen, und daher mußten wir idealiſiren und in aller Strenge uns vergegenwärtigen, was wir von uns fordern dürfen, wenn wir nicht genöthigt ſein ſollen, einzuſehn, wir hätten hier oder da der menſchlichen Schwäche ein Opfer gebracht.

Nun wollen wir aber auch dieſer Schwäche unſere Aufmerkſamkeit ſchenken, und damit uns zur Beſcheidenheit in unſerm Urtheil ermahnen. Zuerſt kann man wohl von keinem Zeitalter ſagen, daß es ſo durchaus kerngeſund und beſonnen ſei, wie es ſein müßte, wenn es nicht irgend wie

Digitized by Google

zu reizbar gesinnt gegen die Vergangenheit sein, sondern alle ihre Bestrebungen mit gleichem Bewußtsein in sich aufgenommen haben sollte, und unser Zeitalter auszunehmen fühle ich mich um so weniger geneigt, als ich genug der Parteien wahrnehme, welche nicht etwa bloß über alte und neugewonnene Einsicht streiten, sondern in verschiedenartigen Bestrebungen eine jede der Wissenschaft förderlich zu sein streben. Hierüber aber entzündet sich nur gar zu oft Streit und feindselige Begegnung, in deren Mitte selbst der Besonnenste jede Aufwallung zu bewachen schwer finden möchte. Aber ferner, daß ein Einzelner, einem einzelnen Volke angehörig und in diesem seinen besondern Standpunkt zu bewahren genöthigt, das vollkommene Bewußtsein seines ganzen Zeitalters summarisch in sich trage, zu behaupten, das hieße, seiner Bescheidenheit auf eine gar zu grobe Weise zu nahe treten und ihn zum unumschränkten König des ganzen literarischen Staats ausrufen. Endlich aber zu sagen, ein solcher werde auch niemals irren in seiner Beurtheilung, von irgend einer Schwachheit übermannt, dies hieße, ihm zu der königlichen noch die dreifache Krone aufsetzen, daß er von der Katheder des Petrus die Rechtgläubigen von den Ketzern scheide.

Wenn wir nun einem Andern diese Würde nicht zuschreiben können, so mögen wir es noch weniger uns selbst. Wir werden daher allerdings bestrebt sein, alles in der geschichtlichen Vergangenheit, welches auf eine philosophische Entwicklung der Gedanken deutet, in dem Sinne aufzufassen, daß seine Bedeutung für die gegenwärtige Philosophie uns hervortrete und offenbar werde, wie es in unserer Erkenntniß, wenn auch unter andern Formen, noch fort-

Digitized by Google

dauert oder doch das Mittel wurde, die jetzige philosophische Einsicht zu finden. Dadurch wird sich uns die Geschichte als eine fortlaufende Reihe, welche zwar oft durch äußere Begebenheiten unterbrochen wird, aber in welcher doch das Spätere immer wieder das Frühere in sich aufnimmt, und so als ein sich entwickelndes Ganzes darstellen. Allein indem wir dieses Ziel vor Augen haben, verbergen wir uns nicht, daß die Meinung, es erreicht zu haben, eine gefährliche Täuschung sein dürfte, in welcher wir uns wohl nur dadurch erhalten könnten, daß wir gewaltsam mit dem geschichtlichen Stoff verführen. Wenn daher auch in dem geschichtlich Ueberlieferten irgend etwas sich finden sollte, welches nicht sogleich auf seine Bedeutung zurückgebracht werden könnte, so werden wir lieber muthmaßen, daß es einer spätern Zeit aufbehalten sein möchte, solche Räthsel zu lösen, als seine philosophische Bedeutung verwerfen oder an den Ueberlieferungen deuteln. Dies muß uns um so mehr als Pflicht erscheinen, als wir bemerken, daß viel Geschichtliches von denen, welche es uns überliefert haben, nicht verstanden worden ist, und wir ihnen doch Dank sagen müssen, daß sie es überliefert haben. Ein doppeltes ist überhaupt das Geschäft des Geschichtschreibers, theils das Geschehene zu verstehn und zum Verständniß zu bringen, theils es zu erfahren und zu überliefern; zu jenem gehört Einsicht und Kunst, zu diesem Fleiß und Treue.

Die Ueberlieferung aber ist die Grundlage aller Geschichte, und so möge auch der Fleiß und die Treue unter den Eigenschaften des Geschichtschreibers obenan stehn. Von dieser Seite angesehn, können wir uns nicht genug

Digitized by Google

wundern, wie man für eine geschichtliche Arbeit, sei sie von welcher Art sie wolle, das Verfahren der Construction hat empfehlen können. Es setzt dies ein gänzliches Verkennen der geschichtlichen Methode voraus; denn in jeder Art der Geschichte ist die Induction, d. h. das Finden des Allgemeinen aus dem Besondern, das allein zulässige Verfahren; man geht von den gefundenen einzelnen Thatsachen aus, und entwickelt sich daraus die Erkenntniß des Allgemeinern; so im Gebiete der Natur, so im Gebiete der Vernunft. Welcher Schüler ist es, der dies nicht wissen sollte? Wenn nun auch nicht geleugnet werden darf, daß aus den gegebenen Thatsachen der Geschichte sich eine höhere Erkenntniß entwickeln soll und kann, so bleibt doch die Grundlage dieselbe, und wenn wir nicht den ganzen Charakter der Wissenschaft zerstören wollen, dürfen wir nicht voraussetzen, was erst gefunden werden soll durch die geschichtliche Untersuchung. Daher werden wir auch nicht davon ablassen dürfen, zuerst die Ueberlieferungen der einzelnen Thatsachen und ihre äußere Verknüpfung zu einer stetigen Reihe aufzusuchen, ehe wir den innern Zusammenhang der Begebenheiten in der gesetzlichen Entwicklung des menschlichen Geistes, so weit wir diese bis jetzt kennen, gegründet finden. So entfernen wir uns nicht von der geschichtlichen Verfahrungsweise, und erreichen doch dieselbe Einsicht, welche eine Construction der Geschichte nur immer gewähren könnte. In dem, was geschieht, ist das Freie das, welches der Geschichtschreiber der Menschheit aufzufassen sucht; es entwickelt sich aber nach einem Gesetze, und seine Entwicklung verfolgt einen Zweck; alles dies sucht der Geschichtschreiber zu erforschen. Aber von der Zusammen-

menfügung aller Dinge haben wir nicht eben die genaueste Kenntniß; von vielen wissen wir, daß es ist, warum, ist uns verborgen. Dies nennen wir das Zufällige. Es hat seine Gründe, aber wir kennen sie nicht. Nun kann freilich der Geschichtschreiber in dem, was ihm als zufällig erscheint, den Zweck seiner Forschungen nicht in gleichem Maaße befriedigt finden, als in dem, was sich ihm als eine gesetzliche Entwicklung der Geister oder als eine vernünftige Fügung verkündigt. Dieses hat er begriffen, jenes nicht; aber er darf es doch deswegen nicht verschweigen; denn es ist nicht weniger in vernünftigen Zwecken gegründet, und wenn er diese nicht kennt, so werden vielleicht Andere sie finden. Darin sind die noch zu lösenden Aufgaben der Geschichte gelegen.

Hiermit haben wir das gesagt, was uns über Inhalt und Form unserer Geschichte voraus zu erinnern nöthig zu sein schien. Man wird aber vielleicht erwarten, daß wir hier auch einiges Literarische über Hülfsmittel und Vorarbeiten für das Studium der Geschichte der Philosophie beibringen würden: da jedoch dieses Werk nicht für solche unternommen ist, welche ohne alle andere Beihülfe für die Kenntniß der philosophischen Literatur sind, so scheint uns dies überflüssig. Jeder, welchem darum zu thun ist, die Geschichte der Philosophie kennen zu lernen, wird leicht die Titel der Bücher, welche ihm dazu dienlich sein möchten, aus Handbüchern und Repertorien sich verschaffen können, und eine Kritik der bisherigen Bemühungen um die Geschichte der Philosophie hier zu liefern, scheint um so weniger rathsam, je mehr wir dabei unserer Geschichte selbst vorgreifen müßten, indem die Ansichten über die Geschichte der

Philosophie aus früher entwickelten Gründen von den Ausbildungen der Philosophie selbst sich nicht trennen lassen. Nur so viel möge hier im Allgemeinen gesagt sein, daß wir in den neuesten Bearbeitungen der Geschichte der Philosophie mehr Hülfe finden können für die Beurtheilung, als in den ältern, indem diese nothwendig unserer Betrachtung ferner, jene näher stehn. Die ältern liefern überhaupt mehr Materialien, als zusammenhängende Darstellung; daher sind sie als Quellen vorzuziehn, aber nicht als Geschichten. Ferner sind die Geschichtschreiber der Philosophie aus dem 17. und aus der größern Hälfte des 18. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung mit der Zeit, in welcher man das Wissenschaftliche meistens von der äußerlichen literarischen Seite betrachtete, zu sehr verwachsen, als daß man bei ihnen über den innern Gang der Entwicklung Aufschluß finden dürfte, und selbst für die Beurtheilung der einzelnen Ueberlieferungen aus dem Alterthum fehlt es ihnen an kritischen Hülfsmitteln und an kritischem Sinn, noch mehr aber für die Einsicht in die philosophischen Bestrebungen des Mittelalters an Unparteilichkeit. Erst in den neuern Zeiten ist ein fruchtbareres Bestreben um die Geschichte der Philosophie entstanden, besonders unter uns Deutschen, und kein Unparteiischer wird namentlich die großen Verdienste, welche sich Tennemann um die Geschichte der Philosophie in Erforschung der Thatsachen erworben hat, über den beschränkten Standpunkt, von welchem aus er die Systeme kritisirte, verkennen. Zu gleicher Zeit und später ist für die Erforschung und Beurtheilung des Einzelnen manches geleistet worden, welches an schicklicher Stelle seine Erwähnung finden wird.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Ueberſicht und Eintheilung.

Wenn wir, die chriſtlich gebildeten Völker Europa's, uns als den Mittelpunkt des geiſtigen Beſtrebens in der ganzen Geſchichte denken, ſo thun wir damit etwas, was uns theils die Nothwendigkeit gebietet, theils eine ſehr augenfällige Betrachtung unſerer Lage rechtfertigt. Die Nothwendigkeit hat einen Jeden darauf angewieſen, die geiſtige Gemeinſchaft, in welcher er lebt, für das anzuſehn, von welchem aus Alles beurtheilt ſein wolle; denn er hat keinen andern Maaßſtab der Beurtheilung. Dies iſt hier nur deswegen zu erwähnen, weil es gut iſt, ſich zuweilen daran zu erinnern, daß unſer Geſichtspunkt doch nicht Alles umfaßt, und wir nicht der einzige Zweck der Vorſehung ſind, ſondern auch Mittel für die, welche außer unſerer Gemeinſchaft leben. Daß wir aber nicht wie der Türke oder Chineſe in ſelbſtgefälligem Stolze urtheilen, wenn wir in unſerm Leben die Fäden der Geſchichte ſich kreuzen ſehn, davon kann uns überzeugen die Betrachtung unſerer Macht, über alle Welttheile ſich erſtreckend, und ſo die Natur, wie Völker überwältigend, unſerer Wiſſenſchaft, welche nichts unerforſcht läßt, und endlich unſerer geſellſchaftlichen Verbindung, welche eng genug verkettet iſt, um der Willkür, oder zuweilen ſelbſt dem Streben nach dem Beſſern als Feſſel zu erſcheinen. Sollte jedoch noch irgend ein Zweifel obwalten, ob wir unſere Bildung als den Hauptzweck der

Digitized by Google

bisherigen Geschichte betrachten dürften, so würde ein solcher am besten sich selbst widerlegen; denn daß wir so zweifelnd überlegen können, und nicht, wie die übrigen Völker oder Völkergemeinschaften, in unserm Kreise selbstgenügsam die Betrachtung anhalten, eben dies zeugt am stärksten von der geistigen Freiheit, welche wir errungen haben.

Was also zu unserer Bildung geführt hat, zu entwikkeln, ist die Hauptaufgabe der Geschichte. Zwei große und unmittelbar in unser Leben eingreifende Hebel können uns nicht unbemerkt bleiben, ich meine das Christenthum und die Bildung in Wissenschaft und Kunst, welche wir von Griechen und Römern überliefert erhalten haben. Diesen beiden zunächst und ihrer eignen guten Kraft haben die neuern Europäischen Völker ihr ganzes gebildetes Leben zu danken. Wenn wir aber die neuere Bildung als das Ergebniß der ganzen frühern Geschichte betrachten, so werden wir auch nicht den Einfluß der orientalischen Bildung auf die unsrige leugnen dürfen. Dieser jedoch ist mehr mittelbar als unmittelbar gewesen. Das Christenthum hat unser ganzes Leben, nicht nur in der Kirche, sondern auch in der Familie und im Staate, ja selbst im Verkehr unter den Staaten durchdrungen. Von den Griechen und Römern haben wir unmittelbar Fertigkeiten und Wissenschaften erhalten, an ihrer Kunst hat sich die unsrige, wenn auch nicht entzündet und erwärmt, doch gesänftigt und geregelt. Von den Orientalen dagegen können wir nur weniges desgleichen erhalten zu haben rühmen; sie haben uns nur zuweilen und vorübergehend angeregt oder einen untergeordneten Einfluß auf uns ausgeübt; wenn wir ihre Werke jetzt stu-

Digitized by Google

diren, so ist es nicht, um in ihnen Muster zu finden oder Wissenschaft von ihnen zu lernen, sondern um, in ihr Leben uns versetzend, mehr die menschliche Art und ihre Geschichte zu begreifen. Aber der große mittelbare Einfluß, welchen die Orientalen auf uns ausgeübt haben, ist nicht zu verkennen, wenn wir betrachten, wie die ersten Keime der griechischen Bildung aus dem Orient kamen, und das Christenthum auf orientalischem Boden und mitten unter orientalischen Vorstellungen sich erzeugte.

Hiermit haben wir im Kurzen die drei Hauptgegenstände, welche die ganze Menschengeschichte umfaßt, angegeben: die Geschichte des Morgenlandes, der Griechen und Römer, der neuern christlichen Völker. Dies ist jedoch keine Eintheilung, sondern ein Register. Will man auf eine verständige Weise die Geschichte nach ihren verschiedenen Gliedern sich anordnen, so muß man die Folge ihrer Erscheinungen und das Eingreifen der einen in die andere kennen.

Wenn wir die neuern Völker, von deren Standpunkte aus wir die Geschichte auffassen, als christliche Völker bezeichnen, so wird dies schon die Meinung mit in sich schließen, daß mit der Erscheinung Christi auf Erden eine neue Epoche in der Geschichte der Menschheit begonnen habe. Dies verkündet sich in der von dieser Zeit an allmälig sich ändernden Gesinnung der Menschen, welche in Wissenschaft und Kunst eben so sichtbar ist, als im Staats- und Familien-Leben, natürlich aber am meisten den Mittelpunkt ihres Ausdrucks in der Kirche, welche vom Staat unabhängig geworden, finden mußte. Doch es kann dagegen viel gestritten werden, und hier unsere Meinung zu beweisen, würde theils die Grenzen unserer Aufgabe über-

Digitized by Google

schreiten, theils, so weit es nemlich die Wissenschaft betrifft, einen spätern Theil unserer Aufgabe vorweg nehmen. Später, an der Grenzscheide zwischen Heidenthum und Christenthum, werde ich zu zeigen suchen, daß die heidnische und die christliche zwei verschiedene Arten der Philosophie sind; hier darf ich nur darauf aufmerksam machen, daß der große Einfluß des Christenthums auf die neuere Bildung weniger bezweifelt werden würde, wenn er nicht so tief in unser ganzes Wesen eingedrungen wäre, daß er aber gar nicht bezweifelt werden könnte, wenn er sich schon unsers ganzen Wesens bemeistert hätte. Denn er wird übersehn hauptsächlich aus zwei Gründen, theils weil man noch vieles in unsern Sitten und Einrichtungen antrifft, welches dem Christenthum widerspricht, theils weil wir viel Christliches an uns tragen, welches uns schon zur zweiten Natur geworden, gar nicht mehr als eine Wirkung des Christenthums, sondern der allgemeinen menschlichen Natur erscheint; allein das Eine beweist nur, daß sich das Christenthum, so wie alles Menschliche, nur allmälig in uns entwickelt, das Andere aber ist eine Täuschung, welche am besten dadurch gehoben wird, daß wir die ältere Geschichte genau und unparteiisch erforschen.

Setzen wir nun voraus, denn nur als Voraussetzung kann es hier angenommen werden, daß mit der Erscheinung Christi unter den Menschen eine neue Periode in der Geschichte der Menschheit beginnt, so zerfiele uns die Geschichte überhaupt in zwei Perioden, in die vor und in die nach Christi Geburt, von welchen wir jene die ältere, diese die neuere Geschichte nennen könnten. Allein jedermann sieht, daß wir, auf diese Weise abtheilend, gewaltsam den

Digitized by Google

Zusammenhang der Begebenheiten zerreißen würden; weswegen man auch gewöhnlich die ältere Geschichte bis in das fünfte Jahrhundert nach Christi Geburt hinausgedehnt hat, nach meiner Meinung halb mit Recht, halb mit Unrecht. Wenn man die Geschichte der Menschheit als einen stetigen Verlauf zu behandeln sucht, wird man wie mit Gewalt von der rohen Manier der Chronisten abgelenkt, welche nur nach dem Früher und Später des Geschehens das Früher oder Später in der Anordnung der Erzählung bestimmen; denn das Wissenswerthe geschieht zugleich an verschiedenen Orten, und wenn man einen Zusammenhang in den geschichtlichen Thatsachen zur Darstellung bringen will, so kann man nicht vermeiden, Früheres oft nach dem Spätern zu erzählen, weil es erst in spätern Zeiten Einfluß und Bedeutung für die Geschichte gewann. Eine eben so rohe Manier würde es sein, wenn man nach dem örtlichen Zusammensein, etwa in einem Lande, die Begebenheiten sich anordnen wollte. Etwas mehr Bedeutung jedoch gewinnt diese Erzählungsweise, wenn das Land ein Volk umfaßt, und die ethnographische Anordnung der Geschichte hat daher auch immer eine bedeutende Rolle gespielt, und verdient solche zu spielen, denn die Entwicklung eines Volks hat allerdings eine gewisse Einheit, und die Völker bilden die Einheiten, in welchen die Menschheit geschichtlich sich fortbildet. Nach diesem Grundsatze scheint man auch hauptsächlich verfahren zu sein, wenn man mit dem Absterben des weströmischen Staats und des wahren römischen Volks die alte Geschichte schloß.

Allein auch die ethnographische Erzählung hat ihre Unbequemlichkeiten, welche man besonders dann fühlt,

Digitized by Google

wenn ein Volk abstirbt, sich aufzulösen und seine Einheit zu verlieren beginnt. In diesem Fall ist nun wirklich das römische Wesen, wenn auch nicht sogleich, doch auch nicht gar zu lange nach der Verbreitung des Christenthums. Auch das Christenthum hat sich allmälig verbreitet; ehe es bemerkbar wird in der Geschichte, ist von der Geburt Christi an eine geraume Zeit vergangen, so daß man sein erstes Aufkommen, bei welchem es überdies noch von mancherlei heidnischen Vorstellungen getrübt war, nicht wohl zum Abschnitt in der Geschichte machen kann; nachdem es aber bemerkbar wird in Gesinnung, Sitte und Wissenschaft der Menschen, löst es auch die Einheit des römischen Volks auf, oder will man dies nicht zugeben, so ist doch die Auflösung dieser Einheit mit der allgemeinern Verbreitung des Christenthums gleichzeitig. Dieses wird besonders in der Geschichte der innern Bildung der Menschheit sehr offenbar, wenn es auch in der sogenannten Staatengeschichte, welche mehr das Aeußere des menschlichen Lebens zu ihrem Gegenstande zu machen pflegt, nicht so auffallend hervortreten sollte. Wer eine Geschichte der Religion schreiben wollte, der würde wohl nicht umhin können, nach Christi Geburt in dem gewaltigen römischen Reiche zwei ganz verschiedene Reihen der Entwicklung, unter den Christen nemlich und unter den Heiden, zu sondern, zwei Reihen, welche zwar in einer gewissen Wechselwirkung sich uns zeigen, aber doch nicht anders, als auch die Geschichten zweier Völker, und welche in der That zwei ganz verschiednen Geschichten angehören, die eine der alten, die andere der neuern. Dasselbe offenbart sich in der Geschichte der Literatur, denn es giebt in diesen Zeiten unter Griechen und

Digitized by Google

Römern wirklich zwei ganz verschiedne Literaturen, eine Literatur der alten Bildung und eine Literatur der Christen; die erstere nimmt, wenigstens in den ersten Jahrhunderten, von der andern fast gar keine Notiz, die zweite wohl von der erstern, jedoch auch nicht eben sehr durchdringend; es geziemt der jüngern Literatur von der ältern zu lernen. So giebt es zu einer Zeit und in einem Volke, oder wenigstens in einem Staate, zwei Geschichten, und wer beide in der Erzählung nicht von einander trennen wollte, würde wenig das Wesen seines Gegenstandes berücksichtigen.

Man kann sagen: das römische Wesen ist am Christenthum gestorben, weil es der Entwicklung der Menschheit, welche dieses einleitete, nicht folgen konnte. Seitdem die christliche Religion sich im römischen Volke ausbreitete, gab es ein doppeltes Interesse in ihm, das Interesse der Römer und das Interesse der Christen; damit war die Einheit des Volks aufgelöst. Daß hierzu noch andere Ursachen wirkten, soll keineswegs geleugnet werden; das römische Volk war reif zum Tode, sonst würde das Christenthum nicht zu dieser Zeit sich in ihm verbreitet haben; aber sobald ein belebendes Interesse wegfällt, muß ein anderes Interesse an seine Stelle treten, wenn nicht die Entwicklung der Menschheit aufhören soll, und dieses neue Interesse gewährte nur das Christenthum.

Wenn wir nun diesen Grundsätzen in unserer Geschichte der Philosophie folgen, so werden wir zwei Theile derselben zu unterscheiden haben, die Geschichte der ältern und die Geschichte der neuern Philosophie; allein diese beiden in einem chronologisch festzusetzenden Abschnitte von einander zu trennen, will uns nicht gelingen; unsere Unterscheidung

Digitized by Google

gleicht weniger einer mechanischen Theilung, als einer chemischen Scheidung verschiedenartiger Elemente der Bildung. Wir zählen daher zu der Geschichte der ältern Philosophie alles das, was unter den Orientalen, den Griechen und den Römern, welche sich dem Christenthum nicht anschlossen, philosophirt worden ist; zu der Geschichte der neuern Philosophie dagegen rechnen wir alle die Philosopheme, welche sich unter den christlichen Griechen und Römern und unter den neuern christlichen Völkern entwickelt haben. Der minder oder mehr mittelbare oder unmittelbare Einfluß des Christenthums auf diese neuere Philosophie ist nicht leicht zu verkennen, und man würde sie daher auch nicht mit Unrecht die christliche Philosophie nennen können. Es ist jedoch zu erwähnen, daß in die Entwicklung dieser Philosophie auch ein durch das Christenthum nur wenig berührtes Element mit eingreift, indem die arabische Philosophie auf die Ausbildung der Philosophie einen bedeutenden Einfluß ausgeübt hat, und daher in die Geschichte der neuern Philosophie gezogen werden muß.

Digitized by Google

Zweites Buch.

Der alten Philosophie Vorgeschichtliches und Eintheilung.

Digitized by Google

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

Vorgeschichtliches. Von einigen orientalischen Völkerschaften überhaupt.

Unter diesem Titel fassen wir mancherlei Untersuchungen zusammen, welche zu keinem rein geschichtlichen Ergebnisse führen, uns aber nöthig scheinen, um den Boden zu bestimmen, auf welchem die Philosophie erwachsen ist. Die Untersuchungen können hier keinen geschichtlichen Faden finden, und stehn also nur in einem lockern Zusammenhange.

Es ist eine allgemeine Sage, denn Geschichte reicht nicht so weit hinauf, daß die ersten Anfänge menschlicher Bildung in Religion, in Künsten und Wissenschaften aus Asien nach Europa gekommen. Ja, dem ganzen Menschengeschlechte weisen heilige Sagen seinen Ursprung in Asien an. Heilig sind diese Sagen, weil sie alt sind; in Asien suchen sie den Ursprung, weil sie selbst in Asien ihren Ursprung haben. Auch giebt es noch andere Zeugnisse für die Entstehung menschlicher Bildung in Asien; dafür reden, wärend die Geschichte schweigt, Denkmale unter und über der Erde, Sprachbildung, selbst die ganze Natur der Erde scheint dafür ihr Zeugniß abzulegen.

Digitized by Google

Nun hat man gemuthmaßt, so wie viele andere Künste und Anfänge der Wissenschaft aus Asien nach Europa gekommen, so sei es auch mit der Philosophie. Niemand hat es bewiesen; aber die Sache ist der Untersuchung werth.

Wir befinden uns hierbei auf dem vorgeschichtlichen Gebiete; wir haben es mit der ältesten orientalischen Bildung und mit den mythischen Zeiten der Griechen zu thun. Wer diese Gegenstände einigermaßen kennt, der wird nicht erwarten, daß es die Absicht sei, etwas Erschöpfendes oder auch nur etwas ganz Entscheidendes darüber mitzutheilen. Das Mythische wird immer mythisch bleiben, und wenn auch bei den Orientalen zum Theil früher geschichtliche Kunde beginnen mag, als bei den Griechen, so steht doch dies Gebiet der geschichtlichen Kenntnisse noch zu vereinzelt da, als daß es nach seinem Werthe für die ganze Geschichte erschöpfend geprüft werden könnte. Ueberdies steht dem Verfasser dieser Geschichte entgegen, daß ihm die Kenntniß der orientalischen Sprachen zu fremd ist, als daß er aus den ersten Quellen unmittelbar schöpfen könnte. Wie die Dinge jetzt stehn, verlangt die orientalische Literatur ein eignes Studium, auf welches sich der, dessen Sinn auf allgemeinere Dinge gerichtet ist, wohl kaum gründlich einlassen kann. Eine oberflächliche Kunde aber verdirbt in diesen Dingen, welche noch so sehr genauer und in das Einzelne eingehender Kritik bedürfen, mehr, als sie nutzen kann. Indessen ist die Betrachtung des Orientalischen von der Geschichte der Philosophie jetzt nicht gut abzuweisen; denn selbst, wenn wir der orientalischen Philosophie an sich keinen großen Werth beizulegen hätten, würde es auf unsere Beurtheilung der griechischen Philosophie von großem

Digitized by Google

Einfluß sein, wenn wir ihr einen orientalischen Ursprung anweisen müßten, oder in sie irgend ein Eingreifen der orientalischen Philosophie nachweisen könnten.

Von den Orientalisch-Gelehrten werden wir hier Nachsicht zu erbitten haben; denn natürlich müssen sie über Vieles besser urtheilen können als wir. Ihre Nachsicht zu verdienen soll aber auch unser Bestreben sein, indem unsere Absicht mehr darauf gerichtet ist, ihnen Fragen vorzulegen, als sie zu belehren, außer etwa in den Dingen, welche auf das griechische Alterthum sich beziehen, oder zu deren Beurtheilung nur die Kenntniß des menschlichen Wesens nöthig ist. Diese Nothwendigkeit, um Nachsicht zu bitten, in welcher wir uns befinden, soll uns jedoch die Freiheit unsers Urtheils nicht rauben, vielmehr werden wir sie in diesen Dingen um so mehr uns bewahren, als die Behauptungen vieler Orientalisten nur zu sehr aus jenem Leichtsinn hervorgegangen sind, welcher neue Entdeckungen und neue Studien den Verbrämungen, aber auch der Veränderlichkeit der Mode Preis giebt. Um uns näher zu erklären, wir glauben, den gelehrten und besonnenen Orientalisten wird es nicht zuwider sein, wenn wir einer gewissen unreinen Begeisterung, welche nur die Neuheit der Sache und der verdunkelnde Nebel über ihr geboren hat, zu widersprechen wagen, oder Zweifel gegen die Richtigkeit dessen, was jene gefunden zu haben glaubt, äußern. Unsere Meinung dabei ist nur diese: wir wollen zeigen, daß die Beweise, welche uns bis jetzt von manchen Orientalisten geboten worden sind, uns, die wir außen stehn, nicht genügen, und dadurch auffordern, gründlichere Beweise zu suchen, oder eine Sache aufzugeben, welche nicht geschichtlich bewiesen wer-

Digitized by Google

den kann. Unsere Behauptungen dagegen werden mit dem Bewußtsein der Unsicherheit ausgesprochen werden, welche in diesem ganzen Gebiete der Forschung herrscht.

Zuerst wollen wir uns das Gebiet unserer Untersuchungen beschränken. Es scheint mir vergeblich, nach der Philosophie solcher Völker zu forschen, deren Literatur uns unbekannt oder doch nur aus spätern und unsichern Ueberlieferungen zugänglich ist. Denn wenn man auch vielleicht einige bedeutende Bruchstücke über ihre Kosmogonie oder Theogonie finden sollte, so kann man doch in solchen Bruchstücken, deren wahrscheinlicher Zusammenhang nicht nachzuweisen ist, den philosophischen Charakter nicht erkennen, wie ich schon in der Einleitung aus einander gesetzt habe. Nach diesen Grundsätzen übergehe ich das, was man von der Philosophie der Aegypter, der Phöniker und Chaldäer gemuthmaßt hat; denn die Schriften und Bruchstücke des Manethon, des Sanchuniathon und des Berosos sind theils nicht vom Verdacht gegen ihre Echtheit oder gegen ihr Alterthum frei, theils aus Zeiten, in welchen die Eigenthümlichkeit jener Völker schon verwischt war, theils sind die Vorstellungen, welche in ihnen herrschen, offenbar ohne philosophischen Gehalt. Wir können über diese, so wie über einige andere Völker, in Rücksicht auf ihre philosophische oder nicht philosophische Bildung, nur nach der Analogie urtheilen, welche sie mit andern, uns bekanntern orientalischen Völkern verbindet.

Von einigen asiatischen Völkern, deren Literatur uns besser bekannt ist, wagen wir es zu versichern, daß sie in den ältern Zeiten keine Philosophie gehabt haben, ohne eben großen Widerspruch befürchten zu müssen. Zu diesen gehö-

Digitized by Google

gehören die Hebräer. Wer sich den Geist des alten Testaments vergegenwärtigt, wird an der Wahrheit meiner Behauptung nicht zweifeln, und daß in keiner der von ihm umfaßten Schriften, so verschiedner Art sie auch sind, ein philosophischer Zusammenhang sich findet, ist wohl jetzt ziemlich allgemein anerkannt. Einheit der Gesinnung findet sich in ihnen, aber nicht Einheit der Wissenschaft, auch nicht einmal ein Streben darnach; denn die Verfasser leben in ihrer unmittelbaren Ueberzeugung, und wollen diese als einen ihrem Volke gemeinsamen Grund des Heils anerkannt wissen. Dabei ist es nicht möglich, daß man auf das allgemeine Wesen der Vernunft, aus welchem die Wissenschaft stammt, zurückgehe.

Aehnliches möchte von dem persisch-medischen Volke gelten. Doch dürfte ich über dieses Volk oder über diese Völker mehr Widerspruch erfahren, nicht weil bei ihnen Schriften philosophischern Charakters gefunden werden, als bei den Hebräern, sondern weil man bei ihnen mehr erwarten möchte, als offenbar ist. In den heiligen, meist liturgischen Schriften der Parsen, welche man unter dem Titel Zend-Avesta kennt und größestentheils für Schriften des Zerdusch oder Zoroaster ausgegeben hat, lassen sich, wir wollen es nicht verkennen, Spuren speculativer Lehren finden. Die mythische Ansicht, welche der religiösen Vorstellungsweise dieser Schriften zum Grunde liegt, ist viel sinnreicher, wenn auch nicht so phantasiereich, als die Mythologie der Griechen, ja in einigen Theilen des Zend-Avesta zeigen sich Versuche, den Sinn der ganzen Lehre in allen ihren Verzweigungen, so wie sie unbewußt der Denkweise des Volkes entquollen ist, zur Uebersicht zu-

sammenzustellen, zu deuten oder an das Licht des Bewußtseins zu bringen, kurz auf den Grund nationeller Eigenthümlichkeit ein philosophisches System, wie beschränkt es auch sein möge, zu errichten. Es ist nun aber zweierlei im Zend-Avesta zu unterscheiden, die mythische, bloß religiöse Ansicht, welche an sich sehr bemerkenswerth ist, aber keinen Anspruch an eine Stelle in der Geschichte der Philosophie hat, und die zuletzt erwähnten Versuche, die religiöse Ansicht zu deuten, d. h. in wissenschaftliche Einsicht zu verwandeln, welche letztere in der Geschichte der Philosophie nicht unbeachtet bleiben dürfen. Was nun die erstere betrifft, so möchte ich ihr Alter nicht leugnen, wenn es auch nicht historisch zu bestimmen sein sollte; auch über die ethnographische Verbreitung dieser Lehre möchte mit geschichtlicher Sicherheit nichts zu ermitteln sein; denn wir fassen freilich unter den Namen der Perser und Meder vieles zusammen, was getrennt werden müßte, wenn es wissenschaftliche Bestimmtheit erhalten sollte, und was die Griechen Mager nannten, dürfte auch kaum als richtig aufgefaßte Einheit zu betrachten sein [1]). Dem sei nun wie ihm wolle, wenn die Lehre, welche im Zend-Avesta enthalten ist, der klare Dualismus mit dem Monotheismus im Hintergrunde, wirklich Lehre der ganzen medisch-persischen Völkerschaft zur Zeit des Darius und des Xerxes gewesen sein sollte, so würden die Schilderungen des Aeschylos und des Herodotos von den religiösen Meinungen und Gebräuchen der Perser ein starker Beweis sein, wie wenig

1) Ganz ähnlich geht es uns, wenn wir von der Lehre der Brahmanen sprechen.

Digitized by Google

die Griechen ihrer Zeit geneigt waren, auch nur das Oberflächlichste von der Lehre der Barbaren sich anzueignen.

Setzen wir nun aber auch das hohe Alterthum der religiösen Ansicht, welche im Zend-Avesta gelehrt wird, voraus, so folgt daraus noch keineswegs das Alter der philosophischen Versuche, welche sich an sie anschlossen. Denn der Zend-Avesta ist aus verschiedenartigen Bruchstükken verschiedner Werke, verschiedner Zeitalter, verschiedner Sprachen, verschiedner Lehrweise zusammengesetzt. Auf die Verschiedenheit der Sprachen muß man besonders merken, wenn man ein äußeres Kennzeichen für das Aeltere und Jüngere in den Bruchstücken haben will. Dabei ist es uns nun wichtig, daß der letzte Theil des Zend-Avesta, der Bun-Dehesch, nicht in der alten Zend-, sondern in der Pehlevi-Sprache geschrieben ist. Denn eben in diesem Theile wird das gefunden, was speculativer Art im Zend-Avesta ist. Es schließt sich dies an zusammenstellende Auszüge, an Erläuterungen, ja an gewaltsame Auslegungen der alten religiösen Gesetze an, und wenn dies schon das Alter der Schrift oder vielmehr der Sammlung verdächtig macht, so noch mehr, daß sie Mährchen enthält, welche mit der alten Sage nicht übereinstimmen, und Erzählungen, welche der Zeit nach der Eroberung Persiens durch die Araber angehören [1]). Wenn nun auch die speculativen Theile des Bun-Dehesch älter sein mögen, so ist es doch

1) Genügend erklärt sich darüber Rhode: Die heilige Sage und das gesammte Religionssystem der Baktrer, Meder und Perser, S. 44 f.

wohl offenbar, daß sie, so wie alle Theile des Zend-Avesta, welche im Pehlevi geschrieben sind, wenigstens erst nach einer großen Umwälzung des ganzen persischen Wesens verfaßt oder überarbeitet sein können, und eine solche vor der Zerstörung des persischen Reichs durch den makedonischen Alexandros anzunehmen, dafür finden wir keinen geschichtlichen Haltpunkt [1]). Die neue Sprache und Literatur konnte sich wohl erst bei einer Erneuung des Volkslebens ausbilden, und wenn wir diese in die Zeiten der parthischen Herrschaft setzen, so ist zu bemerken, daß sie nicht ohne bedeutenden Einfluß der griechischen Literatur geschehen konnte, da seit Jahrhunderten das Volk unter griechischen Herrschern und mitten unter griechischen Staaten gelebt hatte, es auch bekannt ist, daß unter den Parthern griechische Künste und Wissenschaften gesucht waren. So dürfte die persische Philosophie, wenn es erlaubt ist von einer solchen zu sprechen, nicht so ganz unabhängig von der griechischen Philosophie entstanden sein, obgleich ihre persische Eigenthümlichkeit nicht verkannt werden soll, wie sie denn unzweideutig anerkannt wird, wenn man sie aus dem Bewußtsein über die religiöse Grundlage der ganzen Volksbil-

1) Das Pehlevi soll erst unter der parthischen Herrschaft Schriftsprache geworden sein; das Parsi, in welchem andere Stücke des Zend-Avesta geschrieben sind, blühte erst unter den Sassaniden. Rask, über das Alter und die Echtheit der Zendsprache und des Zend-Avesta, übersetzt von v. d. Hagen, S. 41, 42, nimmt an, die Pehlevi-Uebersetzung sei erst unter dem Sassaniden Ardeschir Babegan, ungefär 230 n. Chr., gemacht worden; doch hat dies nur geringe Wahrscheinlichkeit.

Digitized by Google

dung ableitet. Bei den alten Persern aber Philosophie zu suchen, haben wir keinen Grund [1]).

Schwieriger sind die Untersuchungen über einige andere Völker des Orients, und nicht so leicht zu einem Endurtheil über ihre älteste Bildung zu gelangen, theils weil ihre Geschichte in der größesten Dunkelheit liegt, oder doch durch griechische oder römische Nachrichten nur selten bewahrheitet werden kann, theils weil ihre Literatur uns nur eben erst zugänglich zu werden anfängt. Von ihnen will ich nur die vornehmsten, die Chinesen und die Inder, einer Untersuchung unterwerfen, indem das Urtheil über andere Völker Asiens noch mehr im Dunkeln liegt, auch schwerlich angenommen werden kann, daß andere Völker jene an Bildung übertroffen haben.

Mit einer allgemeinen Anmerkung zu beginnen, wird vielleicht nicht unnöthig sein. Wenn wir das orientalische Wesen dem europäischen entgegensetzen, so thun wir im Grunde nicht viel besser, als wenn die Griechen alle Nicht-Griechen Barbaren nannten. Eine gewisse Gleichartigkeit dürfen wir wohl, im Gegensatz gegen unsere Art und Weise, den Orientalen zuschreiben; aber auf unserer Hut müssen wir sein, wenn wir nach der Analogie mit einem oder mit mehreren orientalischen Völkern andere beurtheilen wollen. In dem Orient findet vielleicht eine größere Völkerverschiedenheit statt, als im Abendlande. Wer kann die

1) Rhode, in der angef. Schrift, S. 515, sagt: „nach der Darstellung der Gesetze und Gebräuche dieses Volks wird niemand unter demselben eine bedeutende Stufe von Kunst oder Wissenschaft erwarten." Daß ich auf den Dabistan und Dessatir keine Rücksicht genommen habe, wird niemand befremden.

Digitized by Google

Verschiedenheit zwischen den Völkern semitischen Stamms und den Völkern, deren Sprache man aus dem Zend oder aus dem Sanskrit ableiten möchte, verkennen? Und die Chinesen mit den ihnen verwandten Völkern sondern sich wieder auf das Bestimmteste von den übrigen asiatischen Völkerfamilien ab. So anerkannt dies ist, so üben doch Worte eine fast magische Gewalt über das Denken aus, und weil einmal die asiatischen Völker von uns Orientalen genannt werden, sind wir nur zu geneigt, da eine Uebereinstimmung unter ihnen zu finden, wo die Verschiedenheit zu Tage liegt, wenn wir nur die Mühe einiges Forschens nicht scheuen. So hört man wohl die Meinung, daß, so wie bei den Orientalen, welche uns durch Griechen und Römer bekannt geworden sind, sich keine eigenthümliche, durch Philosophie genährte Wissenschaft finde, so sei überhaupt der orientalische Geist der Philosophie nicht hold. Auf dieselbe Weise aber könnte man auch schließen, weil unter den semitischen Völkern weder die dramatische Dichtung, noch der Roman je sich ausgebildet habe, werde auch bei den Indern und Chinesen von diesen beiden Dichtungsarten nichts gefunden werden, obgleich sich jetzt unerwarteter Weise ergiebt, daß unter jenen von der ersten, unter diesen von der andern ein großer Reichthum sich findet.

Also ohne solchen Vorurtheilen nachzugeben, wollen wir zu erforschen suchen, was unter den genannten Völkern von philosophischen Lehren vorhanden sein möge. Dabei sind wir nun von der einen Seite besser daran, als bei den meisten der vorher betrachteten Völker, denn wir haben nicht bloß Sagen und einzelne Bruchstücke oder Leh-

Digitized by Google

ren vor uns, sondern ganze Bücher bieten sich unserer Beurtheilung dar; von der andern Seite aber haben wir es auch schlimmer, denn die Zeitbestimmung unterliegt bei ihnen den größesten und bis jetzt, wie es scheint, unüberſteiglichen Schwierigkeiten [1]). Und doch ist gerade dieser Punkt uns einer der wichtigsten, wenn wir die Völker welthistorisch betrachten und zu bestimmen suchen, was das eine dem andern oder der ganzen Menschheit geleistet haben möge.

Mit dem chinesischen Volke ist es, wenigstens scheinbar, noch besser in Rücksicht auf die chronologischen Bestimmungen bestellt, als mit den Indern; denn seit langer Zeit zu einer Herrschaft vereint, hat es doch seinen Geschichtserzählungen einen übereinstimmenden Verlauf zu geben gewußt. Wir sehen uns außer Stand, die Wahrhaftigkeit ihrer ältern Geschichte zu prüfen; soviel ist gewiß, daß sie an sehr schwachen Fäden hängt [2]). Der Charak-

1) Ideler Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, 1. Bd. S. V. sagt: „die ostasiatischen Völker, die Hindus und Chinesen, sehe ich mich leider genöthigt von meinem Plan auszuschließen. Ich habe öfters versucht, mich in ihre Zeitrechnung hineinzuarbeiten; es hat mir aber nie gelingen wollen."

2) Klaproth in seiner Asia polyglotta, S. 12, datirt die gewisse Geschichte China's von 782 vor Chr.; der Engländer Davis dagegen (memoir concerning the Chinese in den transact. of the roy. As. soc. tom. I.) hält die ganze ältere Geschichte China's bis in das 2. Jahrh. v. Chr. für fabelhaft. Mir scheinen zwar die groben Umrisse ihrer ältern Geschichte Glauben zu verdienen, aber ihre Geschichtschreiber bis auf den heutigen Tag nicht die Kunst zu verstehn, das innere Leben des Volks

Digitized by Google

ter des Volks begünstigt eine große Ausbildung in den handwerksmäßigen Künsten, scheint sich aber nie dem wissenschaftlichen Forschen zugeneigt zu haben [1]). Die ganzen und gebrochnen Linien des Fu-chi, in denen die Chinesen späterer Zeit eine tiefe Weisheit gesucht haben, würde ich gar nicht erwähnen, wenn man nicht auch unter uns jetzt noch zuweilen Philosophie in ihnen vermuthet hätte; es ist aber gewiß, daß diese Gegenstände des Aberglaubens bei den Chinesen, deren Ursprung in die mythische Zeit fällt, jetzt nur noch zu Spielen des Witzes dienen können. Was die Schriften betrifft, welche dem Confucius (Kong-fu-tseu) zugeschrieben werden und den Chinesen als Quellen der Weisheit gelten, so bemerkt man an ihnen leicht, daß den Chinesen etwas ganz Anderes als Weisheit gilt, als uns als Philosophie; denn diese abgegriffenen Lebensregeln und Sinnsprüche, welche sie enthalten, und diese Formen äußerlicher Gebräuche, welche sie vorschreiben, ohne allen Zusammenhang, können uns nur ein Lächeln über den steifen Ernst, der sie als etwas Gewichtiges empfiehlt, abgewinnen. Dasselbe gilt von den Schriften des Mencius (Meng-tseu), welcher die Werke des Confucius erklärte. Etwas mehr speculativen Gehalts scheinen die Werke des Lao-tseu zu sein, eines chinesischen Weisen, welcher noch vor dem Confucius, etwa 600 vor Chr., gelebt haben soll.

---

zu schildern. Ihre Geschichte besteht in Staatsverhandlungen, die unter allgemeinen Formeln das Charakteristische verbergen.

1) Davis a. a. O., S. 11, nachdem er der Chinesen große Geschicklichkeit in Handarbeiten erwähnt hat, sagt: of science, however, they are and appear always to have been entirely destitute.

Digitized by Google

Seine ganze Geschichte jedoch ist in unwahrscheinliche Fabeln, so wie die Geschichte des Confucius in einen wahrscheinlich klingenden Roman gehüllt. Noch dunkler sind die Aussprüche des Lao-tseu, welche man wohl deuten möchte, aber mit Sicherheit nicht deuten kann, da uns jede Vergleichung fehlt. Uebrigens ist auch in diesen der Zusammenhang sehr locker, und kaum ein Anfang wissenschaftlicher Folge der Gedanken, weswegen sie mehr den Ausbrüchen unmittelbaren Gefühls, als der ordnungsmäßigen Entwicklung wissenschaftlicher Gedanken gleichen. Daß sie nicht auf dem Wege fortschreitender Einsicht gewonnen, dafür zeugt auch, daß sich an sie keine wissenschaftliche Entwicklung unter den Chinesen angeschlossen hat. So sind wir geneigt, das Dasein einer philosophischen Lehre bei den ältern Chinesen zu bezweifeln [1]).

1) Wer sich in der Kürze hiervon überzeugen will, den verweise ich auf den 1. Thl., 1. Abth., von Windischmann's Werk: die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte, welches die hierher gehörigen Materialien in großer Vollständigkeit umfaßt. Sein Zweck ist ein anderer, als der unsers Werks; daher hat W. sehr weitläuftig über das gehandelt, was er chinesische Philosophie nennt. Auf die Sicherheit der chinesischen Geschichte baut er viel zu viel; auch sieht er das chinesische Alterthum in einem verklärenden, wiewohl schwachen Lichte.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Von der indischen Philosophie. Vorgeschichtliches.

Nicht so leicht werden wir über das, was man von der Philosophie der Inder gesprochen hat, uns ins Reine setzen können, vielmehr ist es zu unserm Zweck unumgänglich, hier in eine etwas ausführliche Untersuchung einzugehn, der wir bedauern nur nicht die ganze Vollständigkeit geben zu können, welche sie wohl verdiente; uns müssen hierüber entschuldigen die Schwierigkeit zu den Quellen zu gelangen und der beschränkte Zweck unsers Werkes.

Bei den Chinesen war uns die Einfachheit ihrer Geschichte zur leichtern Uebersicht behülflich; die Inder dagegen, welche, wie es scheint, niemals ein Volk und einen Staat gebildet haben, zeigen auch in ihren Erzählungen, welche den Anschein des Geschichtlichen haben, wenig Zusammenhang und fast gar keine Uebereinstimmung. Nach den Zeugnissen der besten Kenner ihrer Literatur haben sie keine Geschichte, und selbst aus Denkmalen und andern Hülfsmitteln verzweifelt man Auskunft über die politische Grundlage ihrer Entwicklung zu erlangen [1]) Wenn man nun

1) Jones in d. Asiatical researches ps. I. p. 430 nach der Londoner Ausgabe. H. T. Colebrooke ib. IX. p. 398. Man vergleiche, um den gänzlich ungeschichtlichen Geist der Hindu's kennen zu lernen, was Wilford von einem Chronikenschrei-

bedenkt, daß uns fremde Nachrichten über den Zustand Indiens erst nach den Eroberungszügen Alexanders des Großen, und auch dann nur in sehr kärglichem Maaße zugekommen sind, daß die entzifferten Inschriften in der Sanskrit-Sprache und in andern verwandten Dialekten gar nicht in ein hohes Alterthum hinaufreichen [1]), daß fast alle chronologische Angaben der Inder im höchsten Grade unsicher sind, und daß auch ihre Nachrichten über Werke der Kunst und der Literatur, mögen sie alt oder neu sein, den Charakter des Mythischen nicht verleugnen, so erstaunt man über die Sicherheit, mit welcher Viele den indischen Schriften ohne weitere Prüfung das höchste Alterthum zuzuschreiben pflegen.

Man führt für das Uralterthum der indischen Bildung einige Gründe an, etwa von folgender Art: die erstaunliche Größe der Bauwerke, welche an Alterthum, besonders die höhlenartigen Tempel, den ägyptischen Werken nichts nachzugeben scheinen, einige astronomische Angaben in den indischen Schriften, die alterthümliche Sprache und Denkart, und die Beweise, welche man dafür gefunden zu haben glaubt, daß von Indien aus die Kultur eines großen Theils unserer Erde ausgegangen sei. Unter diesen Beweisen finde ich nur einen, welcher unmittelbar zur chronolo-

---

ber erzählt, ib. IX. p. 133, und von der Art, wie die Hindu's die Engländer schildern, ib. p. 134.

1) Eine Inschrift, welche Anspruch auf hohes Alter macht, wird von den Kennern mit Recht für unecht gehalten. As. res. IX. p. 446. Die älteste entzifferte Inschrift scheint kurz vor oder kurz nach Chr. Geb. verfaßt zu sein. As. res. I. p. 123 f.; IX. p. 444.

Digitized by Google

gischen Bestimmung tauglich zu sein scheint. Wenn nemlich die astronomischen Angaben, aus welchen man das hohe Alterthum einiger Schriften der Inder hat folgern wollen, genau genug wären, und wenn hinlänglich bewiesen werden könnte, daß sie nicht aus Irrthum oder Betrug herrührten, so würde freilich das Ergebniß, welches man aus ihnen entnehmen wollte, sich mit Sicherheit ableiten lassen. Allein so sehr brauchbar auch solche astronomische Berechnungen für die Chronologie sind, wenn genaue Beobachtungen in fortlaufender Ordnung zum Grunde liegen, so wenig scheinen sie da anwendbar zu sein, wo nur ungenaue und einzelne Angaben statt finden konnten, und dies müssen wir bei den ältesten Schriften der Hindu's voraussetzen [1]).

Die übrigen Gründe, meine ich, sind an und für sich ohne beweisende Kraft. Daß man von Indien die Kultur fast aller Völker Asiens, Afrika's und Europa's hat ableiten wollen, beruht auf der jetzt sehr verbreiteten, aber dennoch falschen Ansicht, welche an die Stelle des innern Zusammenhangs in der Geschichte der Menschheit einen äußern zu setzen strebt. Wenn sich in Indien, in Aegypten, Phönikien, in China und in Griechenland ähnliche Ansichten, ja ähnliche Irrthümer finden, so ist dies kein Beweis dafür, daß sie das eine Volk von dem andern überliefert erhalten habe, eben so wenig, wie ähnliche Tugenden und ähnliche Laster bei verschiednen Völkern als Beweise eines geschichtlichen Zusammenhangs unter ihnen gelten können.

---

1) Colebrooke, wenn er die Sammlung der Weda's in das 14. Jahrh. v. Chr. aus astronomischen Gründen setzt, nennt selbst diese Vermuthung eine vage. As. res. VII. p. 484.

Digitized by Google

Die Elemente der menschlichen Denkweise sind überall dieselben, und die innere Einheit der menschlichen Art verbindet die Völker genauer unter einander, als ihre äußerlichen Berührungen und Verhältnisse zu einander. Erst da läßt sich ein historischer Zusammenhang mehrerer Völker aus der Aehnlichkeit ihrer Denkart muthmaßen, wo nicht bloß einzelne Elemente oder einfache Verknüpfungen derselben, sondern ganze Reihen solcher Verknüpfungen, und zwar in einer willkürlichen Folge, sich ähnlich zeigen. Dann aber ist auch noch nicht sogleich zu schließen: bei den Indern ist dies, und bei den Griechen dasselbe, folglich haben die Griechen es von den Indern empfangen; sondern der umgekehrte Weg der Ueberlieferung wäre eben so möglich. Soll der Beweis einigermaßen wahrscheinlich sein, so muß zuerst gezeigt werden, daß bei dem einen Volke die willkürliche Reihe der Verknüpfungen auf einem nachweisbaren Wege sich erzeugt habe, dem Bildungsgange des Volks gemäß, bei dem andern aber nicht, und alsdann erst würde man schließen können, jenes Volk habe das von ihm Gefundene dem andern überliefert. Einen solchen Beweis hat man noch nicht versucht, ja so lange wir uns den Bildungsgang der Inder nicht durch andere Mittel nachweisen können, läßt er sich auch gar nicht führen. Uebrigens sind der Unähnlichkeiten zwischen Indern und andern Völkern mehrere und wesentlichere, als der Aehnlichkeiten, und wenn auch wirklich gewisse entscheidende Aehnlichkeiten vorkämen, so könnte doch von einer bestimmten Ueberlieferung erst dann die Rede sein, wenn aus andern Gründen über das höhere Alterthum der Bildung des einen oder des andern Volkes entschieden wäre. Früher war man geneigt, die in-

Digitized by Google

dische Bildung aus der ägyptischen abzuleiten, jetzt umgekehrt; ich finde beides ohne hinlänglichen Grund, indem die Bildung beider Völker, so weit wir sie kennen, weit mehr wesentliche Verschiedenheiten als Aehnlichkeiten zeigt.

Die Größe und die Seltsamkeit der Bauwerke bei den Indern entscheidet über ihr Alterthum gar nichts; diese ist nur ein Beweis, daß die Inder in andern Verhältnissen lebten als wir; jene zeigt nur, daß bei den Indern zu einer gewissen Zeit ein kräftiges Streben war, durch große Werke ihren Gemeinsinn zu bethätigen. Denn große Bauwerke können zu allen Zeiten entstehn, in welchen die Thätigkeit eines Volks einen gemeinsamen Mittelpunkt findet [1]).

Ferner aber hat man auf die Beschaffenheit der Sanskrit-Sprache das größeste Gewicht gelegt, und aus ihr das Alter der indischen Bildung beweisen wollen. Wie dies aber möglich sei, sehe ich nicht ein, indem mir die Beschaffenheit einer bestimmten Sprachbildung immer nur in Verhältniß zu einer andern Ausbildung derselben Sprache über höheres oder tieferes Alter zu entscheiden scheint. Wir wissen, daß eine Sprache, je mehr sie Veränderungen, von äußern oder innern Veränderungen ihres Volks ausgehend, erleidet, um so mehr die Mannigfaltigkeit und Bestimmtheit ihrer Formen verliert, und daß daher die Sprache, welche die wenigsten solcher Veränderungen erfahren hat,

1) Die großen Kolosse der Dschaina's, welche nicht von sehr hohem Alter sind, beweisen, daß man noch in später Zeit die Lust zu großen Bauwerken in Indien nicht verloren hatte. S. Asres. IX. p. 256, 269. Die chinesische Mauer ist eins der größesten Bauwerke in der Welt, und doch ist sie nur etwa 200 v. Chr. erbaut.

Digitized by Google

in dem Reichthum ihrer Formen allen andern vorangehn muß. Von solcher Art ist nach den Untersuchungen der Kenner die Sanskrit-Sprache. Aber daraus folgt keineswegs das Alter der in ihr verfaßten Werke, sondern nur die lange Dauer des indischen Volks in einem und demselben Zustande, ohne große Umwälzungen der Lebensverhältnisse. Ja es folgt nicht einmal das hohe Alter der Sprache daraus; denn Veränderungen hat sie doch gewiß erlitten, bis sie ihre Ausbildung zur Schriftsprache erlangte, und wie lange die Periode ihrer Vorbildung dauerte, das kann niemand aus der Sprache selbst errathen. Daß Schriften, welche im Sanskrit geschrieben sind, nicht nothwendig alt sein müssen, wissen wir, indem uns bekannt ist, daß diese Sprache vor gar nicht sehr langer Zeit noch Schriftsprache war. Sollten wir nun finden, daß in der Ausbildung der Sanskrit-Sprache verschiedne Perioden unterschieden werden können, so mögen wir dadurch berechtigt werden, in ihr geschriebne Werke als relativ älter zu bezeichnen; wenn wir aber nicht durch andere historische Hülfsmittel zu bestimmen im Stande sind, wann die eine Ausbildung der Sprache an der Zeit war, und wann sich eine andere Ausbildung nach der Geschichte des Volks vermuthen läßt, so kann uns dies immer nicht weiter fördern in der ungefähren Chronologie. Auch die Vergleichung der einen Sprache mit der andern ist an sich ohne Erfolg für diesen Zweck. Wir wollen annehmen, Sanskrit, Zend, Griechisch und Deutsch seien einer Muttersprache entwachsen, ja wir wollen ohne Beweis zugeben, das Sanskrit sei die Mutter, die andern die Töchter, so folgt daraus noch gar nicht, daß irgend eine der Schriften, welche uns

Digitized by Google

in der Sanskrit-Sprache erhalten sind, älter sei, als Homer und Sophokles; denn die Mutter kann länger leben als die Töchter, ja später zur wissenschaftlichen oder künstlerischen Ausbildung kommen als diese. Es kann vielleicht nachgewiesen werden, daß die griechische Sprache viel mehr Verwandlungen erfahren, viel mehr Perioden der Bildung durchlaufen hat, ehe sie die Ausbildung erlangte, welche wir zur Zeit des Sophokles an ihr finden, als dies bei der indischen Sprache der Fall war, bis sie einem Kalidasa gerecht ward; so folgt daraus durchaus nicht, daß Sophokles später als Kalidasa gelebt habe. Denn wie lange eine Periode der Sprachbildung gedauert haben möge, läßt sich, selbst wenn wir eine Kenntniß von den Uebergängen haben, aus ihr selbst auch nicht im Entferntesten errathen. Zwischen der Homerischen Sprache und der Sprache des Sophokles liegt unstreitig ein langer Zeitraum: wie lange er dauerte, wissen wir wenigstens nur sehr ungenau, und würden wir noch weniger wissen, wenn wir bloß die Verschiedenheit der sprachlichen Ausbildung bei unserer Berechnung berücksichtigen müßten.

Endlich ist noch die Alterthümlichkeit der Denkart zu berücksichtigen. Aber von ihr ist dasselbe zu sagen, was von der Alterthümlichkeit der Sprache; an sich beweist sie nichts; sie gewinnt erst dann beweisende Kraft, wenn sie auf andere, historisch festgestellte Thatsachen bezogen werden kann. Man möge dies nicht misverstehn. Es soll nicht bestritten werden, daß sich in dem menschlichen Geschlechte erst eine gewisse kindliche Denkweise ausbilden mußte, ehe die Menschheit zu dem Grade der Ausbildung gelangte, auf

auf welchem wir sie in der historischen Zeit erblicken; jene kindliche Denkweise mag man alterthümlich nennen. Aber ein Volk kann auch auf dieser Stufe der Denkart lange stehn bleiben, ja es kann erst zu ihr gelangen, nachdem schon lange andere Völker sie überwunden haben. Ihr bloßes Vorhandensein bei einem Volke entscheidet also nichts über sein Alter. Es würde vielleicht nöthig sein, hierbei etwas länger zu verweilen, wenn uns nicht die Beschaffenheit der indischen Schriften, so viel deren durch Uebersezzungen uns zugänglich geworden sind, uns der Mühe überhöbe; denn es kann wohl nur ein von Vorurtheilen sehr eingenommener Mann verkennen, daß selbst in den ältesten Schriften der Hindu's der Charakter der Kindlichkeit nicht gefunden wird. Hierüber werden wir im Folgenden noch Manches zu bemerken haben.

Also alle diese Gründe sind ungenügend zum Beweise. Aber wir wollen uns deswegen nicht zu der entgegengesetzten Behauptung fortreißen lassen, daß die Bildung der Inder in spätere Zeiten falle, als die Bildung der meisten asiatischen Völker, welche offenbar höher hinaufreicht als die Bildung der Europäer. Wir sind sogar geneigt, anzunehmen, daß die Anfänge der indischen Bildung wohl so hoch hinauf reichen mögen, als die Anfänge der Bildung der Baktrer und der Chinesen, indem wir es jedoch jezt für unmöglich halten, hierüber eine historische Entscheidung zu finden. Zu dieser Annahme aber führt uns die Vermuthung, welche man nach vielen Ueberlieferungen wahrscheinlich gefunden hat, daß in Hoch-Asien eine der Wiegen der Menschheit war, und von da in die Niederungen mensch-

liche Bildung sich ergoß [1]). Aber was hilft es uns darüber einig zu sein, wenn wir weder die Art, noch den Grad dieser uralten Bildung bestimmen können? Die Griechen lehren uns so viel als nichts über die Inder, denn außerdem, daß sie erst in späterer Zeit mit ihnen bekannt geworden sind, haben sie auch nur einige Angaben über ihr äußeres Leben, über Meinungen, welche sie selbst in griechische Vorstellungsweisen übersetzt haben, und bieten uns Namen, welche überdies nicht sehr zuverlässig sind, und nur der Einbildungskraft zur Verbreitung ihrer Farben und Schatten einen leeren Raum eröffnen. So ist es ja auch mit den griechischen Erzählungen von den Persern; wenn wir nicht aus dem Zend-Avesta einige Aufklärung über ihre Denkart schöpfen dürfen, so wissen wir über ihr inneres Leben so gut wie nichts, obgleich die Griechen mit diesem Volke in den mannigfaltigsten freundlichen und feindlichen Berührungen gestanden haben. Also auch bei den Indern werden wir in ihrer eignen Literatur ihre Denkart aufsuchen müssen.

Indem wir uns aber auf dieses Feld begeben, erinnern wir uns, wie dunkel, wie unsicher Alles auf demselben ist. Wir können den jetzigen Standpunkt dieser Studien nicht wohl anders, als mit dem Standpunkte des Studiums der griechischen Literatur im funfzehnten und sechszehnten Jahrhundert vergleichen. Den indischen Sprachstamm ken-

1) Vergl. K. Ritter's Erdkunde passim. Nicht ganz so sicher scheint mir die Vermuthung zu sein, welche auch den semitischen Völkern ihren Ursprung in dem indischen Kaukasus anweist.

Digitized by Google

nen wir noch nicht ein halbes Jahrhundert; wie schwer möchte es sein, in der Durchforschung seiner Literatur eine umsichtige Kritik zu üben? So wie nun beim Anfange der griechischen Studien Echtes und Unechtes mit gleichem Glauben aufgenommen wurde, und man erst spät angefangen hat das Neue von dem Alten scheiden zu lernen; so möchte auch wohl jetzt die Zeit noch fern sein, wo man an den indischen Werken die höhere Kritik mit Umsicht und Feinheit zu üben verstände. Ueberdies, ein bisher unbebautes Feld der Gelehrsamkeit kann nicht wohl bebaut werden, ohne daß bei den ersten Bearbeitern eine gewisse Begeisterung für den Gegenstand, ja eine parteiische Vorliebe sich finde. Nun glaubt man den Gegenstand zu ehren, indem man ihm das höchste Alter zuschreibt; man erblickt Alles in dem Lichte der Ehrwürdigkeit; sollte man solchen ehrwürdigen Zeugen nicht trauen? Schwer werden solche vorgefaßte Meinungen von dem Lieblingsstudium sich trennen lassen. Haben wir uns doch kaum, und noch gar nicht sehr gründlich, von dem Aberglauben an die griechischen und römischen Ueberlieferungen befreit. Nun sind zwar die indischen Ueberlieferungen von der Art, daß viele derselben ihre Unzuverlässigkeit wie an der Stirn geschrieben tragen; auch sind wir zu zweifeln geneigter, als man im funfzehnten und sechszehnten Jahrhundert es war; aber doch besticht nur zu oft die Vorliebe, und nimmt Sagen nur deswegen an, weil sie an sich keinen Grund zum Zweifel darbieten, da doch ihnen nur dann der Glaube entgegen kommen sollte, wenn Gründe für ihre Wahrhaftigkeit vorhanden sind. Dann und wann hört man auch wohl Stimmen, welche das ganze indische Alterthum zu leugnen oder

Digitized by Google

zu bezweifeln wagen, eben so, wie es scheint, von Abneigung getrieben, wie andere von Neigung; aber auch ihnen ist die ruhige Forschung nicht gegeben. Vielleicht ist es nicht ohne Gefahr, so zwischen Neigung und Abneigung seine Stimme vernehmen zu lassen, wenn diese auf ein mittleres Ergebniß geht; aber wir müssen uns der Gefahr unterziehn, denn unser Gegenstand führt uns darauf.

Man nimmt gewöhnlich drei Perioden der indischen Literatur an, die Periode der Weda's, der heiligsten Schriften der Brahmanen, die Periode der großen Heldengedichte, welche Itihasa's genannt werden, und die Periode der verfeinerten Ausbildung der Poesie am Hofe des Raja Wikramaditja. Damit bezeichnet man aber nur die Perioden der ältern indischen Literatur vor Christi Geburt, eine vierte Periode müssen wir nach Christi Geburt setzen, welche wir die Periode der Commentare nennen wollen, indem in ihr wenigstens ein großer Theil der literarischen Thätigkeit sich auf Commentare der Weda's und anderer älterer Schriften richtete. Daß aus den beiden letzten Perioden der indischen Literatur die meisten Schriften bis jetzt erhalten sein mögen, ist an sich wahrscheinlich; auch läßt sich die Zeit dieser beiden Perioden allein mit einiger Wahrscheinlichkeit bestimmen, wärend die beiden ersten Perioden ganz in der Grenzscheide zwischen der mythischen und der historischen Zeit liegen, ungefär wie die Abfassung der Mosaischen Schriften und der Homerischen Gedichte, deren Zeit zu bestimmen uns zu kühn scheint. Es ist jedoch aus häufigen und unzweideutigen Anführungen in den spätern Schriften gewiß, daß diese Perioden in der angegebnen Reihe sich gefolgt sind.

Digitized by Google

Alle diese vier Perioden müssen uns nun beschäftigen, wenn wir die indische Literatur in Beziehung auf die indische Philosophie betrachten; nicht als wenn wir der Meinung wären, daß die Hindu's in allen diesen Perioden philosophirt hätten, sondern weil die Ueberlieferung in alle diese Perioden solche Schriften oder Aeußerungen setzt, welche philosophischen Charakter an sich tragen. Mit welchem Recht dies geschehe, darüber müssen wir uns zu verständigen suchen.

Im Allgemeinen ist nun zuerst zu erwähnen, daß in keiner Literatur so viele Werke vorhanden sind, welchen ein hohes Alterthum und uralte Verfasser mit Unrecht beigelegt werden, als in der indischen. Dies ist meistens der Unkunde, ja der Verachtung des Historischen, welche, wie schon gezeigt, bei den Indern herrschen, zuweilen wohl auch dem Betruge zuzuschreiben. Aber auch in den Werken, welche mit Recht auf hohes Alterthum Anspruch machen möchten, sind Verfälschungen und eingeschobne Stücke nicht selten anzutreffen. Dazu ladet, wie ein Kenner der Sanskrit-Literatur bemerkt [1]), schon die Form der Werke, welche nur einen lockern Zusammenhang gewährt, ein, und die indischen Gelehrten selbst gestehn, daß kein Buch sicher vor Veränderungen und Einschiebseln sei, bis man

1) Wilh. v. Humboldt, über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Maha-Bharata. Berlin 1826. S. 51. „Es wäre bei dieser Beschaffenheit des Gedichts in der That zu bewundern, wenn noch Alles darin so geblieben wäre, als es von dem ursprünglichen Sänger ausgegangen sein mag."

Digitized by Google

einen fortlaufenden Commentar desselben besitze [1]). Wenn nun das Commentiren, wie früher bemerkt, erst in der vierten Periode der indischen Literatur gewöhnlich geworden ist, so möchte es überhaupt mit der Unverfälschtheit indischer Schriften nicht sehr sicher stehn.

Gehen wir in die Untersuchung des Einzelnen ein. Was die heiligsten Schriften der Inder, die Weda's, betrifft, so wird ihnen das höchste Alter zugeschrieben, und gewiß sind sie älter als die ganze übrige Literatur der Hindu's, da es nicht leicht eine indische Schrift giebt, in welcher sie nicht erwähnt würden. Ob sie deswegen 14 oder gar 16 Jahrhunderte vor Christi Geburt verfaßt oder gesammelt sind, darüber mögen wir nicht entscheiden [2]), weil eine jede wahrscheinliche Zeitrechnung dieses Alter noch lange nicht erreicht. Die Weda's sind von verschiednen Verfassern; sie bestehn theils aus Gebeten, theils aus religiösen Vorschriften, theils aus theologischen Lehren, welche alle in keinem Zusammenhange unter einander stehn. Gesammelt sollen sie sein von Dwapajana, welcher unter dem Beinamen Wjasa, d. h. der Sammler, bekannt ist, einer durchaus mythischen Person, welcher eine Unzahl von Werken beigelegt wird. Nun ist aber zu bemerken, daß es vielleicht in Indien selbst keine vollständige Sammlung der

---

1) Colebrooke As. res. VIII. p. 480.

2) Die erste Annahme ist von Colebrooke, As. res. VII. p. 284, welcher jedoch stillschweigend seine Vermuthung zurückgenommen hat. As. res. VIII. p. 489. Die zweite Annahme ist von Jones, Vorr. zu Manu's Verordnungen, p. XV der deutsch. Uebers., nach einer sehr unsichern Ueberlieferung und Berechnung.

Digitized by Google

Weda's giebt, wenigstens kein Europäer eine solche besessen hat [1]), und noch merkwürdiger ist es, daß die Einrichtungen der Hindu's selbst darauf abzwecken, eine solche geschlossene Sammlung, wo nicht unmöglich zu machen, doch zu erschweren. Die Weda's werden nemlich in vier Theile getheilt, welche wieder verschiedne Unterabtheilungen haben; nun soll schon Wjasa diese vier Theile nicht in ihrer Gesammtheit einem jeden seiner Schüler gelehrt, sondern nur einen Theil dem einen, den andern einem andern, und so sollen auch seine Nachfolger verfahren sein, so daß niemals alle Weda's in einer Hand waren [2]). Außerdem aber erwähnt die Ueberlieferung Verunstaltungen der Weda's und verschiedne Offenbarungen, auch neue Bildungen ihrer einzelnen Theile, so daß selbst zwei sehr verschiedne Texte eines ganzen Theils, des Jagur-Weda, vorhanden sind, und endlich die Verschiedenheit der Weda's so weit gegangen sein soll, daß 1100 verschiedne Schulen entstanden, von welchen eine jede andere Weda's oder andere Vorschriften zu ihrem Gebrauch besitzen will [3]). Fast noch merkwürdiger ist es, daß es bei den Hindu's als Vorschrift gilt, die Weda's dürften nicht in einen Band zusammengebunden, sondern nur auf einzelnen Blättern auf-

---

1) Zwar will Polier eine solche nach Paris gebracht haben; aber an ihrer Vollständigkeit wird sehr gezweifelt.

2) Spätere Einrichtungen scheinen hiervon abgegangen zu sein. As. res. VIII. p. 381 not. Oder ist die jetzige Einrichtung neu, und mit ihr die Tradition, welche auf ihr beruht?

3) Colebrooke on the Vedas, p. 382 f. in d. As. res. VIII.

Digitized by Google

bewahrt werden [1]). Jeder sieht, wie hierdurch der allmäligen Vergrößerung der Sammlung der größeste Vorschub geleistet wird. Nun führt zwar Colebrooke, der uns die besten Nachrichten über die Weda's gegeben hat, einige andere Mittel an, wodurch die ursprüngliche Gestalt der Sammlung zu bewahren bezweckt werde, als da sind: Abschriften zu abergläubischen Lehrweisen, Inhaltsverzeichnisse, Glossare, Commentare [2]); aber alle diese Mittel dienen doch nur seit der Zeit zur Sicherung des Textes, seit welcher sie gebraucht werden, und die Commentare wenigstens scheinen nicht sehr alt zu sein [3]). Folgen wir nun der Meinung der indischen Gelehrten, daß kein Werk vor Veränderungen sicher ist, bis es vollständig commentirt worden, und bemerken wir, daß wahrscheinlich alle Commentare der Weda's nur einzelne Theile derselben betreffen, wenigstens kein vollständiger Commentar bisher den Gelehrten bekannt geworden ist, so sehen wir durchaus nicht ab, wie weit die Umgestaltung und Erweiterung dieser ältesten Schriften gegangen sein mag.

Bis jetzt sind uns die Weda's nur sehr mangelhaft aus zufälligen oder absichtlichen Auszügen bekannt, doch hinlänglich, um nicht nur Spuren, sondern die offenbarsten Zeichen späterer Einschiebsel zu entdecken. Zuerst ist schon

---

1) Heeren's Ideen, II. S. 549. 1ste Ausg. nach Polier.

2) Colebrooke a. a. O., S. 480 f.

3) Einer der ältesten und berühmtesten Commentatoren der Weda's, Sankara Atscharja, soll etwa vor 800 — 900 Jahren gelebt haben. Prabod'h chandro'daya or the moon of intellect etc. transl. by J. Taylor. Lond. 1812. p. V.

Digitized by Google

der vierte Theil der Weda's, der Atharvana-Weda, in dem Verdacht, daß er spätern Ursprungs als die meisten alten Schriften der Hindu's sei, indem in diesen gewöhnlich nur drei Weda's, der Ritsch-, der Jagur- und der Saman-Weda, erwähnt werden. Colebrooke hat zwar das Alterthum jenes Weda zu vertheidigen gesucht [1]), aber nur, weil er in einer Stelle des Saman-Weda erwähnt wird, während vielmehr hieraus, und weil auch die übrigen Theile der Weda's in dieser Stelle angeführt werden, geschlossen werden muß, daß diese Stelle ein später, erst mit oder nach der Sammlung der Weda's verfaßtes Stück sei; denn vor der Sammlung der Weda's konnte doch ihre Eintheilung nicht vorhanden sein. Solche Stellen aber, in welchen die Weda's sich selbst und alle ihre Theile voraussezzen, sind nicht selten in den Stücken, welche man uns mitgetheilt hat [2]), und es geht aus solchen Stellen mit Gewißheit die nach der ersten Sammlung geschehene Verfälschung des Werks hervor. Wenn man nun ferner annimmt, daß die Weda's in der ältesten Periode der indischen Literatur verfaßt sind, so muß man auch zugeben, daß in ihnen die größeste Einfachheit der Denkweise und des gesammten gesellschaftlichen und literarischen Zustandes sich darstellen werde, solche Stellen aber muß man für Einschaltungen gelten lassen, welche sich von der alterthümlichen Einfalt entfernen und einen ausgebildetern Zustand

1) A. a. O., S. 380.

2) Z. B. a. a. O., S. 379, 409, 415, 444, 474. As. res. VII. p. 251. Sogar die höchste Autorität der Weda's wird in den Weda's selbst geleugnet. S. 444.

Digitized by Google

der Gesellschaft und der Literatur verrathen. Auch von diesem Gesichtspunkte aus sind wir genöthigt, viele Stücke der Weda's für spätere Einschiebsel zu betrachten. Dahin gehören die Stellen, in welchen die epischen Gedichte der Hindu's, die Itihasa's, oder das, was man die indischen Theogonien genannt hat, die Purana's, erwähnt werden; ja es zeigt sich, daß selbst Grammatik, Lexikon, Erklärung der schweren oder veralteten Wörter der Weda's, daß Prosodie, Astronomie und Logik den Verfassern der Weda's nicht unbekannt waren [1]). Außer diesen offenbaren Zeichen späterer Abfassung finden sich manche andere Spuren, welche auf eine von der ältesten religiösen Denkart der Hindu's abweichende Lehre deuten, und deswegen schon von dem verdienstvollen Colebrooke als die Stücke, in welchen sie enthalten sind, verdächtigend bezeichnet worden sind [2]).

Nun ist es nicht zu leugnen, daß sich in den Weda's manche Stellen finden, welche auf philosophische Lehren ziemlich bestimmt hindeuten. Sie finden sich hauptsächlich in den sogenannten Upanischad's, d. h. in den Auszügen

---

1) Colebrooke l. l. p. 444; 475. An der ersten Stelle giebt Colebrooke eine erzwungene Erklärung der Commentare an, welche doch die Schwierigkeit nicht ganz hebt.

2) L. l. p. 493 f. Ich füge hinzu, daß selbst die orthodoxen Hindu's untergeschobne Stellen der Weda's annehmen. Transact. of the R. As. Soc. I. p. 448. Aus einer Hymne, welcher ganz die alterthümliche Sprache und Verskunst der übrigen Weda's fehlt, schließt Colebrooke, daß die jetzige Sammlung der Weda's erst nach der völligen Ausbildung der indischen Sprache und Poesie gemacht worden sei. Ib. p. 461. Sollten nicht vielmehr solche Stücke noch nach der ersten Sammlung der Weda's eingeschoben worden sein?

Digitized by Google

aus den Brahmana's, welche den zweiten Theil eines jeden Weda's bilden [1]). Allein es ist auch klar, daß alle diese Stellen uns so lange als Quellen für die Geschichte der indischen Philosophie zu benutzen verboten ist, bis wir irgend ein Mittel gefunden hgben, die Zeit ihrer Abfassung einigermaßen zu bestimmen. Ich glaube eben keinem bedeutenden Widerspruche zu begegnen, wenn ich die Meinung ausspreche, daß alle Theile der Weda's, welche einen entschieden dogmatischen Charakter an sich tragen, erst später, und nicht in der ersten Periode der indischen Literatur, nach und aus der Sammlung der Wedas entstanden sind. Denn die Dogmatik erzeugt sich erst aus dem ursprünglichen Texte der heiligen Schrift. Aus demselben Grunde hat auch Colebrooke den Brahmana's mit ihren Upanischad's eine spätere Entstehung, als den Gebeten und Hymnen der Weda's zugeschrieben [2]). Doch muß ich noch bemerken, daß die spätern Einschiebsel in die Sammlung der Weda's sich nicht auf die lehrenden Theile beschränkt haben, sondern auch Gebete gefunden werden, welche offenbar nach der Sammlung der Weda's verfaßt worden sind [3]).

---

1) Beiläufig bemerke ich, daß die Sammlung von Upanischad's, welche aus einer persischen Uebersetzung Anquetil du Perron unter dem Titel Oupnek'hat bekannt gemacht hat, erwiesener Maaßen viele Verdrehungen und Umdeutungen der Lehre enthält, und daher ganz unbrauchbar für die historische Forschung ist. Vergl. Rhode über relig. Bildung, Mythol. und Philos. der Hindu's. 1. Bd. S. 99 f.

2) L. l. p. 387.

3) S. oben. So auch das Gebet, in welchem die drei Theile der Weda's als aus dem Opfer des eingekörperten Geistes hervorgehend gedacht werden. As. res. VII. p. 251.

Digitized by Google

Ehe wir nun zu der zweiten Periode der indischen Literatur übergehn, verdient noch die Sammlung indischer Gesetze, welche unter dem Titel: die Verordnungen des Menu oder des Manu bekannt ist, unsere Beachtung. Man hat von diesem Werke angenommen, daß es seinem Alter nach zwischen den Weda's und den Itihasa's in der Mitte stehe. Auf die sprachlichen Gründe, welche dafür von Jones aufgeführt worden sind [1]), kann ich nicht eingehn, doch versichert ein Kenner der Sanskrit-Sprache, daß Jones Behauptungen hierüber von Uebertreibung nicht frei seien. Es bleibt mir nichts übrig, als aus dem Inhalte jener Sammlung ihr relatives Alter abzuschätzen. Nun ist zu bemerken, daß dieses Werk, gleich vielen andern der indischen Literatur, nur eine Zusammensetzung aus vielen verschiedenartigen Bestandtheilen, eine Gesetzsammlung,

1) Vorrede zu Menu's Verordn., S. XII f. Jones setzt nach einer abenteuerlichen Combination, das Alter dieser Sammlung um 880 v. Chr. Sein Aberglaube für das Alterthum der indischen Sache läßt sich nicht verkennen. Fr. Schlegel, über die Sprache und Weisheit der Indier, S. 95, scheint Manu's Gesetzen ein noch höheres Alter zuzuschreiben, indem er sie ein Denkmal nennt, „dem keine gesunde Kritik ein geringeres Alter anweisen wird, als dem ältesten, was die westliche europäische Welt irgend aufzuweisen hat.“ Also älter als Homer's Gesänge. Der Ausspruch Schlegel's hat das Ansehn eines gewissen Trotzes auf sein eignes Ansehn, welchen wir nicht gern erwidern möchten, wiewohl Trotz zu Trotz auffordert. Damit unsere Kritik nicht für gar zu ungesund gehalten werde, berufen wir uns auf das Ansehn anderer Männer, welche anders, als Schlegel, geurtheilt haben. S. Schlosser's universalhistorische Uebersicht d. Gesch. d. alten Welt, 1. Thl., 1 Abth., S. 149. Rhode über religiöse Bildung u. s. w., 1. Thl., S. 124, 125.

Digitized by Google

aber nicht ein nach einem Plane oder gar von einem Manne gegebenes Gesetzbuch ist. Dafür lassen es schon die Einleitung und der Beschluß, noch mehr aber die verschiedenartigen Gesetze über ein und dasselbe Verbrechen, endlich die ganz lockere Zusammenreihung des Gesammelten erkennen [1]). Es kann also wohl sein, daß dieses sonderbare Werk, welches von den seltsamsten Verordnungen und Gründen für die Verordnungen voll ist, aus Bestandtheilen sehr verschiedner Zeitalter besteht. In manchen der Verordnungen möchte man alterthümliche Einfalt finden, andere dagegen zeugen von einem Zeitalter der Kultur, welche nicht der ersten Entwicklung eines Volks gemäß ist, noch andere von einem tiefen Verderben und einer allgemeinen Verwilderung des Volks, unter welchem sie nöthig waren. Es mag sein, daß Gift und Dolch, Verschnittene, das äußerste Mistrauen der Häuptlinge unter einander, gegen ihre Staatsbedienten und gegen das Volk selbst, uralt im Orient sind, aber daß eine so raffinirte Spionerie und eine so schonungslose, mit völligem Bewußtsein der Selbstsucht geübte Politik, wie sie Manu's Gesetzsammlung den Fürsten zur Pflicht macht, daß die Erlaubniß, falsches Zeugniß abzulegen, daß auch der Atheismus in Masse, welchen sie kennt, einem Volke in seiner anfangenden Bildung angehören sollten, können wir uns nicht denken [2]). Auch finden wir in diesem Werke Spuren davon, daß die

---

1) Der Kürze wegen berufe ich mich auf Rhodes angef. Schrift, 2. Thl., S. 581, 583.

2) S. Rhode, Bd. 2, 3. Abschn. Vergl. außerdem Manu's Verordnungen, II. 11; VIII. 22, 103.

Digitized by Google

alten Einrichtungen des indischen Lebens, wie es auf der Kasten-Eintheilung beruht, zur Zeit seiner Sammlung nicht mehr in völliger Achtung standen [1]), daß sich schon verschiedne Meinungen über Gegenstände der Religion gebildet hatten [2]), und alles dies muß uns zum Beweise dienen, daß es nicht ein Werk der jugendlichen Literatur der Hindu's sei. Zum Ueberfluß zeigt sich denn auch, daß den Verfassern der Gesetze nicht nur die Brahmana's und Upanischad's der Weda's, sondern auch die Purana's, die Wedanga's und Sastra's, d. h. die gelehrten Schriften über Grammatik, Metrik, Mathematik und dergleichen, bekannt sind, daß sie es einschärfen, die Weda's nach den Accenten zu lesen, daß sie auch die Nirukta, d. h. die Glossare über die Weda's, erwähnen [3]). Was würde man wohl meinen, wenn man griechischen Schriften, in welchen solche gelehrte Kenntnisse erwähnt würden, ein hohes Alterthum beilegen wollte? Oder gelten bei der Betrachtung orientalischer Dinge nicht dieselben Gesetze der Kritik, welche sich bei der Untersuchung der Werke des Hermes Trismegistos,

1) Manu's Verordn., IV. 84; VIII. 21.

2) Ib. IV. 32.

3) Dies möchte man der Meinung über die alterthümliche Sprache des Manu-Gesetzbuchs entgegenstellen, indem doch ein Glossar erst dann entstehn konnte, als die Sprache der Weda's schon sehr veraltet war. Vergl. Manu's Vorrede, II. 105; III. 185; IV. 98, 99, 100; XI. 263; XII. 109, 111. Ich bemerke noch, daß unter den fremden Völkern, welche Manu's Gesetz, X. 44, anführt, die Chinesen und Perser wohl nicht verkannt werden können, aber auch die Jawana's vorkommen, welche doch, nach allgemeiner orientalischer Sprachweise, die Griechen bezeichnen sollen.

Digitized by Google

des Orpheus und der Sibyllen bewährt haben? Man würde Recht haben, andere Gesetze für jene als für diese Dinge zu verlangen, wenn die Gesetze nicht auf der Betrachtung des allgemein menschlichen Wesens beruhten.

Weswegen wir dem vorgeblichen hohen Alter aller Gesetze, welche in Manu's Verordnungen stehn, eine weitläuftige Prüfung gewidmet haben, liegt darin, daß man aus ihrem hohen Alterthum das hohe Alterthum der indischen Philosophie hat beweisen wollen [1]). Denn nicht nur enthält das Gesetzbuch selbst manche philosophische Sätze, sondern es erwähnt auch zwei Arten der indischen Philosophie, die Niaja und die Mimansa [2]), und anstatt daß man hätte schließen sollen, weil philosophische Systeme in ihm erwähnt werden, könne das Werk nicht so gar alt sein, hat man geschlossen, weil das Werk alt sei, müßte auch die darin erwähnte Philosophie alt sein. Unser Schluß beruht auf der Voraussetzung oder Einsicht, daß die Philosophie nicht das Werk einer so eben beginnenden und noch in der ersten Ausbildung begriffenen Nation, sondern das Werk des männlichen, oder wenigstens des reifenden Alters, sowohl der einzelnen Menschen, als ganzer Völker sei [3]).

1) Fr. Schlegel a. a. O., S. 96.

2) XII. 109, 111.

3) Der Widerspruch, in welchen sich Fr. Schlegel verwickelt, ist sehr auffallend, indem er a. a. O. die Mimansa die älteste indische Philosophie nennt, und von ihr sagt, sie sei von Jaimini, dem Verfasser des Sama-Weda, gestiftet. Hierin ist ein dreifacher Irrthum: 1) daß Jaimini der Verfasser des Sama-Weda genannt wird, da er doch nach der Ueberlieferung

Wir kommen auf die zweite Periode der indiſchen Literatur. Ueber das, was von der uns bekannten indiſchen Literatur zu dieſer Periode gehöre, kann viel geſtritten werden. Gewöhnlich pflegt man wohl, außer der Abfaſſung der beiden Itihaſa's, d. h. des Ramajana und des Maha-Bharata, auch die Abfaſſung der achtzehn Purana's [1]), welche dem Wjaſa zugeſchrieben werden, ihr zuzuweiſen. Allein das hohe Alterthum der Purana's, wenn ſie auch

in

---

nur der iſt, welcher von dem Sammler der Weda's den Sama-Weda lernte. As. res. VIII. p. 382; 2) daß die Entſtehung der indiſchen Philoſophie mit der Entſtehung ihrer religiöſen Lehre, und ihrer Literatur überhaupt, in eine Zeit fällt, und demſelben Mann die Begründung beider zugeſchrieben wird; 3) daß die Mimanſa die älteſte indiſche Philoſophie heißt, ohne Grund. Wenn ich auch in dem Dunkel der indiſchen Philoſophie nicht weit zu ſehen glaube, ſo iſt mir doch ſo viel klar, daß die orthodoxe Philoſophie der Hindu's, welche die Mimanſa iſt, ſpäter ſein müſſe als ihre heterodoxen Philoſopheme. Die Mimanſa des Jaimini hat den Zweck, der Auslegung der Weda's zu Hülfe zu kommen; wie konnte ſie wohl mit der Entſtehung der Weda's gleichzeitig ſein? Noch ein vierter Punkt könnte an dem Ausſpruche Schl. gerügt werden, daß nemlich ſchlechthin vorausgeſetzt wird, die Mimanſa, welche Manu's Verordnungen erwähnen, ſei die Mimanſa des Jaimini, da die Inder zwei Arten der Mimanſa kennen, von welchen einige die des Jaimini die erſte, andere ſie die zweite nennen. Colebrooke transact. of the as. soc. I. p. 19; Jones As. res. I. p. 344; Frank's Wjaſa, 1. Bd., 1. Heft. Ich muß bemerken, um H. Schl. nicht Unrecht zu thun, daß die Notizen, aus welchen ich ſeine Irrthümer widerlegt habe, zum Theil ſpäter zu unſerer Kenntniß gelangt ſind, als er ſchrieb.

1) So viel werden gewöhnlich gezählt. Jones as. res. p. 341. Doch iſt die Zahl wohl nicht genau; überhaupt ſind uns die Purana's nur wenig bekannt.

Digitized by Google

in Stücken der Weda's und in den Verordnungen des Manu erwähnt werden, ist sehr in Zweifel zu ziehn. Colebrooke nennt sie mehrmals die Theogonien der Hindu's; wenn man aber den Inhalt derselben betrachtet, und daß sie, außer der Theogonie, nicht nur Kosmogonie, Geschlechtsregister, Zeitrechnung und Heiligengeschichte [1]), sondern auch allerlei Wissenschaften, selbst Gesetzeskunde und Arzneiwissenschaft [2]) enthalten, so möchte man geneigt sein, sie mit unsern Encyklopädien zu vergleichen. Schon diese Zusammenstellung möchte ein Zeitalter vermuthen lassen, welches aus der Fülle der vorhergehenden langen Entwicklungsreihe die Ergebnisse abschöpfen konnte. Auch die Art der Dichtung in den Purana's zeugt, wie abenteuerlich auch sonst die Mythen der Hindu's zu sein pflegen, von dem höchsten Grade phantastischer Uebertreibung, wie sie dann zu entstehen pflegt, wenn Geschmacklosigkeit die verehrte Kunst der Alten zu überbieten sucht. Demnach würden wir geneigt sein, wenigstens eine große Zahl der Purana's ihrer ganzen Zusammenstellung nach für bedeutend jünger als die Itihasa's zu halten, ja es liegt uns die Vermuthung nicht fern, daß viele von ihnen, wenn nicht alle, wenigstens theilweise in die vierte Periode der indischen Literatur gehören. Wir wissen wenigstens, daß in diesem Zeitraum die dichterische Erzählung bei den Hindu's beliebt und geübt zu sein nicht aufgehört hat, wie unter andern die vielen mythischen Erzählungen von den Thaten des Raja Boja, welcher im 11. Jahrhundert unserer Zeitrech-

1) Colebrooke as. res. VII. p. 202.

2) Rhode, I. S. 111.

Digitized by Google

nung lebte [1]), beweisen. Von fünf Purana's ist es uns bekannt, daß sie in sogenannten prophetischen Abschnitten die Regierung des Raja Boja oder die Eroberung Indiens durch die Muhamedaner erwähnen [2]), und endlich wird es auch von den indischen Gelehrten selbst zugegeben, daß einer der angesehensten Purana's, der Bhagavad-Purana, vor etwa 600 Jahren von einem Grammatiker Wopadewa verfaßt worden sei [3]). So viel geht nun wohl wenigstens aus diesen Thatsachen hervor, daß es erst einer genauen Untersuchung der Purana's bedürfe, ehe man aus ihnen einen Schluß für das hohe Alterthum indischer Philosophie ziehn kann.

Das Alter der Itihasa's dagegen kann nicht bezweifelt werden. Es fällt unstreitig zwischen die Abfassung der

---

1) Transact. of the R. A. S. I. p. 223, scheint der Major J. Tod die besten historischen Angaben über die Regierungszeit des Raja Boja zu haben; abweichende Angaben haben das 10. und das 12. Jahrh. As. res. VIII. p. 243.

2) As. res. IX. p. 133. Von Wilford, dessen Glaubhaftigkeit in historischen Angaben zu bezweifeln wir keinen Grund haben. As. res. VIII. p. 201, 244; Rhode, I. S. 114. Die fünf angegebnen Purana's sind der Bhagavad-, Waju-, Wischnu-, Brahmanda- und Agni-Purana.

3) Colebrooke As. res. VII. p. 280; VIII. p. 487; wo auch Colebr. sich für die indische Ueberlieferung entscheidet. Er nennt übrigens das Werk immer nur Sri-Bhagavata, und ich bin eine Zeit lang in Zweifel gewesen, ob er damit den Purana oder den berühmten Bhagavad-Gita bezeichnen wolle. Das letztere nimmt mit Unrecht Rhode, I. S. 146, an; ich bin aber überzeugt worden, daß der Purana darunter zu verstehen sei, welcher sonst auch schlechthin Bhagavad von den Engländern genannt wird. As. res. I. p. 230; Transact. of the R. A. S. I. p. 538.

Digitized by Google

Weda's und das Zeitalter der zierlichen Ausbildung der indischen Dichtkunst, womit wir ihm freilich eine nur sehr unbestimmte Stelle anweisen. Mit diesen Werken sind wir nun auch besser bekannt, als mit den Purana's und den Weda's, aber um so mehr sehen wir auch an ihnen die Schwierigkeiten ein, welche die Kritik noch zu überwinden hat, ehe sie zu einiger Sicherheit über die indische Literatur führen kann; so sehr ist in ihnen Altes mit Neuem gemischt. Was zuerst den Ramajana betrifft, so wird uns von ihm erzählt, er sei von Walmiki, einem alten Weisen, der schon in den Weda's erwähnt wird, verfaßt worden, zu den Zeiten des Kalidasa aber nicht mehr in seinem ganzen Zusammenhange vorhanden gewesen, und keiner habe ihn wieder herzustellen gewagt, außer Kalidasa. Diese Ueberlieferung scheint wenigstens so viel zu beweisen, daß erst in spätern Zeiten die Masse von Erzählungen, welche den Ramajana bilden, geordnet und in eine Art von Zusammenhang gebracht worden sei; denn der Zusammenhang ist noch immer locker genug. Ich darf mich hier auf die Untersuchungen Rhode's über dieses Gedicht berufen [1]), welche theils aus innern Gründen, theils aus einem alten Inhaltsverzeichnisse darthun, daß viele Episoden und andere kürzere Stellen der Sammlung des Gedichts eingeschoben worden sind. Dies geht unter andern auch daraus hervor, daß der ganze Ramajana in der jetzigen Sammlung als

1) I. S. 126 f. Sie fußen auf der englischen Uebersetzung von W. Carey und J. Marshman, von welcher aber nur der 1. und der 3. Thl. nach Europa gekommen sind. Vergl. auch Wilken in den Heidelb. Jahrb., 1814, S. 381.

Digitized by Google

schon vorhanden vorausgesetzt wird. Die Episoden sind so bedeutend, daß sie im ersten Buche drei Viertel des Ganzen ausmachen.

Doch erfordert, bei unserer Absicht auf die Geschichte der Philosophie, der Ramajana nicht eben sehr unsere Beachtung, da nur Weniges in ihm auf philosophische Lehren deutet. Weit wichtiger ist uns der Maha-Bharata, das zweite große Heldengedicht der Inder, besonders wegen der Episode in ihm, welche unter dem Namen der Bhagavad-Gita berühmt ist, und einen entschieden philosophischen Charakter an sich trägt. Die Zusammensetzung des Maha-Bharata ist uns weniger bekannt, als die des Ramajana, auch finden Kenner das ganze Werk nicht zur Bekanntmachung geeignet, indem zu viel des Minderbedeutenden in dasselbe verflochten sei [1]). Es wird ebenfalls dem mythischen Wjasa zugeschrieben, und ist eine Zusammensetzung aus den mannigfaltigsten Episoden von verschiednem Werthe, so daß es, nach dem Urtheile Bopp's, für sich allein eine Literatur ausmachen oder eine mythologische, philosophische, poetische und historische Encyklopädie vertreten könnte [2]). Hiernach kann nun wohl kein Zweifel sein, daß es nicht sowohl ein Werk, als eine Sammlung von Werken ist, in welche Erzeugnisse sehr verschiedner Zeitalter und mehrerer Verfasser, verschieden an Geist und an Talent, zusammengeflossen sein mögen. Als eine Episode dieses Werks muß nun auch der erwähnte Bhagavad-Gita angesehn werden, welcher ein langes Gespräch Krischna's und Ardschuna's im Momente

1) Bopp's Ardschuna's Reise, Vorrede S. V.

2) Bopp's eigne Worte, S. VI.

des Schlachtanfangs erzählt, belehrenden Inhalts über die Pflicht des letztern, die Feinde zu vernichten. Die Frage nach dem Alter dieses Gesprächs ist eine Frage, ganz unabhängig von der Frage nach dem Alter des Heldengedichts, in welchem es enthalten ist.

Diese Heldengedichte, besonders der Ramajana, sind oft mit den Gedichten des Homer verglichen worden, ihrer kunstlosen Schönheit, ihrer Einfachheit der Denkart, ihres hohen Alters wegen. Wollten wir annehmen, daß die Hindu's zur Zeit der ersten Abfassung dieser Gedichte ungefär auf derselben Stufe ihrer Entwicklung gestanden hätten, als die Griechen zur Zeit der Homerischen Dichtungen, so würden wir viele ihrer Episoden als spätere Einschiebsel zu betrachten haben. Denn es wird in denselben nicht nur eine viel zusammengesetztere Staatsform vorausgesetzt, als in den Homerischen Dichtungen, sondern auch auf künstliche und wohllautende Verse wird ein sehr großer Werth gelegt, ja die Ausbildung der indischen Wissenschaft in den Anga's und Upanga's ist den Verfassern bekannt, d. h. sie haben Kenntniß von der Grammatik, wissenschaftlichen Metrik, Musik, Mathematik u. s. w. [1]); ich will nicht erwähnen, daß sie nicht nur ein System der Philosophie aufstellen, sondern auch schon früher ausgebildete Systeme der Philosophie kennen. Es entgeht mir nicht, wie mislich, ja wie unstatthaft die Vergleichung der indischen Heldengedichte mit dem Homer ist; aber ich glaube doch, daß alle die

1) S. z. B. Nalas und Damajarti Gs. 12; Ramajana zu Anfang; in der Bhagavad-Gita wird ein grammatisches Kunstwort erwähnt. S. 87 der engl. Uebers. v. Th. Wilkins.

Digitized by Google

oben angeführten Umstände Zeichen einer spätern Zeit sind, als in welche man gewöhnlich die ursprüngliche Abfassung jener Gedichte zu setzen pflegt.

Die Sprache in den Heldengedichten der Hindu's ist nach den Urtheilen der Kenner schon vollkommen ausgebildet; die spätere Zeit hat nur eine noch größere Zierlichkeit der Wortfügung und der Versmaaße ihr zugefügt, und so können wir die Periode, in welcher Kalidasa seine bewunderten Gedichte schrieb, als diejenige betrachten, in welcher man von der natürlichen Kunst zu einer Kunst, welche sich der Kunst bewußt ist, gekommen war. Als einen Uebergang aus jener epischen Dichtkunst zu dieser, welche das dramatische Gedicht so gut wie das epische pflegte, kann man die Ausbildung der lyrischen Dichtart ansehn, deren Haupt Jajadewa, der Verfasser der Gita-Gowinda, vor dem Kalidasa gelebt haben soll. Mit dem Zeitalter des Perikles das Zeitalter des Wikramaditja, des indischen Beschützers der Künste und Wissenschaften, zu vergleichen, verhindert uns unter andern die Vermischung der Dichtarten, welche zu dieser Zeit statt gefunden haben soll, indem Kalidasa der Verfasser nicht nur der Sakontala, des berühmtesten Schauspiels der Hindu's, sondern auch eines Heldengedichts über die Thaten des Rama und eines Lehrgedichts über die Metrik genannt wird [1]). Dies beweist uns, daß zu dieser Zeit die Dichtkunst ihre Formen mit vieler Willkür wählen konnte, und daher mehr von der reflectirenden Betrachtung, als von einer bestimmten Richtung des Volks abhängig war.

---

1) Colebrooke as. res. X. p. 425.

Digitized by Google

Für dieses Zeitalter der indischen Literatur haben wir nun einen unschätzbaren Vortheil vor den frühern Perioden voraus, daß wir nemlich mit einiger Wahrscheinlichkeit die Zeit bestimmen können, in welche es fällt, ein Vortheil, durch welchen es uns erst möglich wird, einen welthistorischen Zusammenhang zwischen den Hindu's und den übrigen Völkern auf geschichtliche Weise bestimmen zu können. Diese Zeitbestimmung hängt daran, daß Kalidasa in seinem Prolog zur Sakontala anführt, dies neue Stück solle vor dem Hofe des Wikramaditja vorgestellt werden, und daß vom Tode des Wikramaditja eine Aera, welche noch jetzt bei den Hindu's in Gebrauch ist [1]), die Zahl der Jahre rechnet. Nur ist freilich hierin zweierlei, was einer genauern Bestimmung bedürftig sein möchte. Zuerst kann nicht mit völliger Gewißheit gesagt werden, ob der Raja Wikramaditja, an dessen Hofe Kalidasa dichtete, derselbe sei, nach dessen Todesjahr die Zeitrechnung der Hindu's bestimmt ist; denn es hat mehrere Raja Wikramaditja gegeben [2]). Wenn wir aber bedenken, daß die allgemeine Ueberlieferung die Einerleiheit beider annimmt, und daß wohl auch eine für Indien allgemein merkwürdige Regie-

1) Doch wahrscheinlich nur in kirchlicher Beziehung, denn im bürgerlichen Leben rechnet man nach Jahren der Hedschira.

2) S. Wilford's Abhandl.: Vicramaditya and Salivahana in as. res. IX. Bentley, ib. VIII. p. 243, 244, sucht zu zeigen, daß der Wikramaditja, zu dessen Zeit Kalidasa lebte, der Sohn des Raja Boja war, also etwa im 11. oder 12. Jahrh. n. Chr. lebte. Seine Gründe würden auch genügen, wenn sie nicht aus indischen Schriften wären, d. h. aus Schriften, welche Altes und Neues ohne Unterschied unter einander mischen.

Digitized by Google

rung zur Bezeichnung einer Epoche für die indische Zeitrechnung allein passend war, so werden wir sehr geneigt, hierin der allgemeinen Ueberlieferung und der Meinung fast aller, welche über indische Literatur geschrieben haben, beizustimmen [1]). Zweitens ist freilich auch nicht gewiß, nach welcher Jahreslänge die Hindu's vom Beginn ihrer Aera an gerechnet haben; aber ihr Jahr kann doch wohl von dem wahren Sonnenjahre nicht sehr abweichend gewesen sein, so daß wenigstens die hieraus entstehende Ungenauigkeit nicht sehr bedeutend sein möchte, indem es bei einer so unsichern Geschichte, wie die indische ist, auf die genaueste Bestimmung des Jahrs nicht ankommt. Wir können es also mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit annehmen, daß Kalidasa und die neun Edelsteine der Literatur am Hofe des Wikramaditja, zu welchen Kalidasa gezählt wird, in dem letzten Jahrhunderte v. Chr. G. lebten [2]). Aber wir können auch nur mit Erstaunen bemerken, wie eine Zeit, welche

---

1) Dafür könnten auch wohl aus Inschriften indirecte Beweise gezogen werden, wie aus denen, welche As. res. I. p. 123, 134, 284 mitgetheilt werden. Derselbe Mann, welcher in der Inschrift Amara-Deva heißt, wird sonst Amara-Sinha, einer der neun Juwelen des Wikramaditja, genannt; die Inschrift ist vom Jahre 1005 nach Wikr., also aus dem 10. Jahrh. n. Chr. Zu dieser Zeit mußte der Tempel, welchen Amara-Sinha baute, wieder in das Gedächtniß zurück gerufen werden, Amara-Sinha war also offenbar viel älter als Raja Boja.

2) Die Aera des Wikramaditja wird vom Jahre 56 v. Chr. Geb. gezählt. Die neun Edelsteine heißen Dhanvantari, Kschapanaka, Amara-Sinha, Sanku, Vetalabhatta, Ghatakarpura, Kalidasa, Varaha-Mihira und Vararuchi. As. res. VIII. p. 242. Die uns näher bekannten sind durch den Druck ausgezeichnet.

Digitized by Google

so hell gewesen sein muß durch ausgezeichnete Geister, fast ganz verdunkelt worden ist in den Sagen der Nachwelt [1]), nicht durch eine darauf folgende Zeit der Barbarei, sondern allein durch die Schuld des Volks, welches seine Dankbarkeit und seine Liebe gegen die großen Geister, seine geistigen Väter und Lehrer, nicht durch wahre Geschichte, sondern nur durch vergötternde Fabeln über sie auszudrücken verstand.

Indem wir nun bei allen diesen Untersuchungen über die indische Literatur unsern Zweck festhalten, über das, was von den Hindu's selbst über ihre Philosophie unzusammenhängend und voller Widersprüche uns überliefert worden ist, wenigstens zu einiger Wahrscheinlichkeit zu kommen, können wir uns einer allgemeinen Bemerkung gegen diejenigen nicht enthalten, welche gern allem, was die indische Farbe trägt, das höchste Alterthum gewinnen, und von indischem Ursprunge allen Völkern Lehre und Einrichtungen des Lebens ableiten möchten. Man behauptet, alle menschliche Bildung sei älter bei den Indern, als bei den Europäern [2]), und wer etwas so ganz nach oberflächlicher Vorstellung Gewagtes ausspricht, dem ist dann auch wohl der Schluß zu verzeihen, weil dies oder jenes dort früher gewesen sei, so

---

1) S. Wilford's oben angef. Aufsatz.

2) A. W. Schlegel, Vorrede zum Bhagavad-Gita, S. XXV, sagt: Quod si omnia, quae ad cultum humanitatis spectant, longe antiquiora apud Indos et Aegyptios, quam apud Graecos fuisse constat: quidni illis Pythagoram suum vel Platonem concedemus multis saeculis ante, quam hi, quos nominavi, philosophi, et ipsi sacerdotum Aegyptiorum disciplina imbuti, in Graecia florerent?

Digitized by Google

sei es hierher von dort gekommen. Solchen vagen Behauptungen schließt nun aber Thür und Thor ein mächtiger Riegel, das, was als der einzige wahrscheinliche Haltpunkt in den Erzählungen der Hindu's erscheint, nemlich die Ansicht, welche wir von dem Zeitalter des Wikramaditja nach allen glaubhaften Zeugnissen fassen müssen. Die dramatische Kunst, welche man nicht mit Unrecht für den höchsten Gipfel der Dichtkunst zu halten pflegt, überhaupt die Blüthe der Literatur, wie sie mit Bewußtsein ihrer Absichten sich frei und besonnen bewegt, ist drei bis vier Jahrhunderte jünger bei den Indern, als bei den Griechen [1]). Daraus mag denn mit Recht geschlossen werden, daß auch das meiste dessen, was Zeichen einer höhern Bildung in Wissenschaften und Künsten ist, bei den Indern später war, als bei den Griechen.

Doch dürfen wir nun hieraus nicht unüberlegt folgern, daß auch die übrigen, vor dem Zeitalter des Wikramaditja vorhergehenden Perioden der indischen Literatur später sind, als die entsprechenden Perioden bei den Griechen. Immerhin mögen die Gesänge, aus denen der Ramajana hervorgegangen ist, älter sein, selbst als die Gesänge des Homer; darüber enthalten wir uns des Urtheils; denn es läßt sich auch nicht einmal annäherungsweise bestimmen, wie lange eine Entwicklungsperiode bei einem Volke gedauert haben

1) Von der Blüthe der indischen Literatur sprechen wir, wie wir von der Blüthe der griechischen Literatur zu den Zeiten des Perikles sprechen. Daraus folgt nicht, daß es nicht größere Dichter vor dem Kalidasa, als dieser selbst, gegeben haben könnte, so wenig, als wir Willens sind die Homerischen Dichtungen den Tragödien des Sophokles nachzusetzen.

Digitized by Google

möge. Dies hängt von äußern Umständen und von der innern Regsamkeit des Volks ab. Ja indem wir unserer Ueberzeugung getreu bleiben, daß Indien einer der früheſten Herde menſchlicher Bildung geweſen ſei, ſind wir geneigt, die frühern Perioden der Heldengedichte und der Weda's als ſehr lange dauernd zu betrachten, und finden auch nicht unerhebliche Gründe für dieſe Meinung. Denn die Inder ſcheinen, wie die Chineſen, immer in einer gewiſſen Abſonderung von andern Völkern gelebt zu haben; ſo fordern es ihre uralten Einrichtungen, dem Charakter des Volks entnommen; ſo finden wir auch bei ihnen keine Kriegs- oder Handelsunternehmungen nach außen, ſo keine Coloniſirungen [1]), keine Reiſen in das Ausland, um ſich zu unterrichten, wie alles dies bei den Griechen vorkommt; Alles bleibt bei den Indern in der alten beſchränkten Ordnung. Dies aber eben iſt der Unterſchied zwiſchen dem, welcher daheim beim Herde ſitzt, und dem, welchen Luſt und Muth treiben, ſich in der Fremde etwas zu verſuchen, daß jener vom Alten nur ſehr langſam weicht, immer nur, wie viel er auch in ſich nachſinnen mag, in ſeinem beſchränkten Geſichtskreiſe kleinen Vortheil abſehend, dieſer dagegen, Neues erfahrend, auch Neuem nachſtrebt, und nicht nur in den althergebrachten Beſchäftigungen größere Fertigkeit gewinnt, ſondern auch ganz andere Wege verſucht [2]). So iſt es nicht nur bei dieſen, ſondern auch bei andern Orien-

1) Man hat zwar Vieles von Prieſter-Colonien der Inder geſprochen, aber aus bloßer Muthmaßung.

2) Dieſen Unterſchied haben ſchon die Alten zwiſchen den Lakedämoniern und Athenern gefunden.

Digitized by Google

talen geschehn, daß sie die Abhülfe der nothwendigsten Bedürfnisse gefunden, darauf wunderbare Fertigkeit in ihr erlangt haben, aber nur wenigen unter ihnen es gelungen ist, in geistiger Entwicklung fortstrebend, an die Befriedigung körperlicher Bedürfnisse geistige Erregung und geistige Lust in gleichem Maaße zu knüpfen, wie der Europäer. Ein anderes Hinderniß einer schnellen Entwicklung bei den Hindu's war offenbar ihre Kasteneinrichtung. Nur in der Kaste der Brahmanen konnte Gelehrsamkeit zuerst entstehn, und meistens hat sie sich auch wohl in ihrer Fortbildung auf die Kaste der Brahmanen beschränkt [1]). Indem aber diese Kaste für die religiöse Ueberlieferung und für die Verwaltung der heiligen Ceremonien erzogen wurde, darin ihre Beschäftigung, ihre Macht und ihre Würde fand, konnte nicht leicht eine freie Behandlung der Künste und der Wissenschaften bei ihr aufkommen. Die Kasteneinrichtung muß sich überall den ersten Entwicklungen im geistigen Leben günstig zeigen; aber die wahre geistige Freiheit und Mündigkeit der Völker wird sie immer zurückhalten. In der That möchte man bei Betrachtung dieser Gestaltung des indischen Volkslebens auf die Vermuthung gerathen, es habe eine äußere Erregung das Volk und die Gelehrten aus der Erstarrung ihrer Formen aufrütteln müssen, ehe sie zu einer freien Bildung gelangen konnten.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wollen wir noch einiger Ueberlieferungen über das Zeitalter des Wikrama-

1) In den Ueberlieferungen der Hindu's finden wir einige Ausnahmen, welche ein historisches Ansehn haben, z. B. den Bhartri-Hari, den Bruder des Wikramaditja.

Digitized by Google

ditja erwähnen. Sie enthalten manches Sonderbare. Unter den neun Edelsteinen finden wir, außer dem Dichter Kalidasa, mehrere Gelehrte, den Amara-Sinha und den Bararuchi, zwei Lexikographen, und den Waraha-Mihira, einen Astronomen, und außerdem wird der Bruder des Wikramaditja, Bhartri-Hari, als Verfasser eines grammatischen Werks genannt. Es ist auffallend, zu finden, daß zu den Zeiten der höchsten Zierlichkeit der Dichtkunst, bei einem Volke, welches sich rein aus sich selbst heraus gebildet haben soll, die wissenschaftliche Entwicklung schon als so weit gediehen angenommen wird, daß Grammatik und Lexikon nicht nur vorhanden, sondern in der größesten Vollkommenheit, welche sie unter diesem Volke erreichten — denn so lautet die Ueberlieferung [1]) — vorhanden gewesen sein sollen. Die Ueberlieferung geht noch weiter: Bhartri-Hari wird der zweite Nachfolger in Verbesserung der Regeln des Panini, des berühmtesten Grammatikers der Hindu's, genannt, und auch Panini ist nicht der älteste Grammatiker, sondern erwähnt selbst Vorgänger in seiner Wissenschaft, deren Regeln er verbesserte [2]). Demnach würden wir annehmen müssen, daß die Grammatik bei den Hindu's, ohne aus Ueberlieferung von andern Völkern entstanden zu sein, früher ihren Ursprung genommen habe, als ihre Sprache sich bis zur höchsten Zierlichkeit ausbildete, welches gegen die Ansicht sein würde, daß die Grammatik erst dann sich ausbilde, wenn die schaffende Thätigkeit eines

1) Ueber das Lexikon des Amara-Sinha s. Colebrooke as. res. VII. p. 214; über Bararuchi ebendas. p. 218.

2) Colebrooke l. l. p. 202 f.

Volks nachgelassen und die Reflexion über das Geschaffene sich gebildet habe. Dasselbe gilt von dem Lexikon. Es hat wohl etwas Unwahrscheinliches, doch wir wollen es nicht durchaus unglaublich finden, daß die Sache mit den Grammatikern und Lexikographen sich so verhalten habe, wie sie oben nach den Ueberlieferungen erzählt worden ist; denn in der Dunkelheit des indischen Alterthums schweben uns manche Möglichkeiten vor, wodurch es so hätte werden können. Es giebt aber in diesen Erzählungen noch gar manches Fabelhafte, was uns Zweifel erregen möchte an der Treue der Ueberlieferung überhaupt, wie denn Panini und seine Nachfolger, Kalidasa und andere der Dichter und Gelehrten am Hofe des Wikramaditja, zu den fabelhaften Weisen der Purana's gehören [1]). Man kann sich bei diesen mythischen Ueberlieferungen nicht wohl des Gedankens erwehren, daß die ganze Erzählung von den neun Edelsteinen mehr oder weniger eine mythische Zusammenstellung sei, ungefär wie die Erzählungen der Griechen von den sieben Weisen. Darauf führt auch, daß andere Ueberlieferungen dieselben Männer an den Hof des Raja Boja versetzen [2]), und daß es aus den Schriften, welche dem Astronomen Waraha-Mihira beigelegt werden, bewiesen ist, daß der Verfasser nach Christi Geburt lebte [3]).

---

1) Colebrooke l. l.; Rhode II. S. 82.

2) Bentley As. res. VIII; Transact. of the R. A. S. I. p. 219.

3) Es wird nemlich die Aera des Saca, welche mit dem J. 78 n. Chr. beginnt, von ihm erwähnt. S. Bentley a. a. O., S. 242. Bentley meint, astronomischen Gründen folgend, Waraha-Mihira möchte zwischen 700 — 800 n. Chr. gelebt

Digitized by Google

So ſteht es mit den Ueberlieferungen der Hindu's über die Zeit ihrer erſten wiſſenſchaftlichen Entwicklung; ſie bieten wenig Sicherheit dar. Man muß mehr der innern Wahrſcheinlichkeit, als den äußern Zeugniſſen trauen. Dies iſt auch von den Ueberlieferungen über die Ausbildung ihrer Philoſophie zu ſagen. Es iſt keinem Zweifel unterworfen, daß in der vierten Periode der indiſchen Literaturgeſchichte eine große Anzahl philoſophiſcher Werke vorhanden war [1]; aber wann dieſe Schriften entſtanden ſein mögen, iſt ſchwer zu beſtimmen. Als ihre Verfaſſer werden großen Theils mythiſche Weſen des höchſten Alterthums genannt; aber das mythiſche Zeitalter hat bei den Hindu's nie aufgehört. Wenn ferner ein Beweis für das hohe Alterthum der indiſchen Philoſophie daraus abgenommen werden ſoll, daß aus der Sankhja-Philoſophie die buddhiſtiſche Religion entſtanden ſei [2], ſo beruht dies auf einer von hiſtoriſchen Gründen nicht unterſtützten Muthmaßung Colebrooke's. Auch kann aus der Reihe von Commentaren über die älteſten Werke einer jeden Sekte nicht viel geſchloſſen werden, da die indiſche Literatur wenigſtens bis in das ſiebzehnte Jahrhundert mit Commentaren ſich bereichert hat [3]. Die Schriften, aus welchen die Kenntniß der in

---

haben. Ueberhaupt bezweifeln die Aſtronomen das hohe Alterthum der indiſchen Aſtronomie.

1) Colebrooke transact. of the R. As. Soc. I. p. 19 f. und p. 92 f. giebt zu Anfange ſeiner Abhandlungen über die Sankhja- und Joga-, über die Niaja- und Waiſeſchika-Philoſophie ein ziemlich reichhaltiges Verzeichniß philoſophiſcher Schriften.

2) Frankh's Wjaſa, 1. Bd., 1. Hft.

3) Colebrooke as. res. VII. p. 212 not.

dischen Philosophie geschöpft werden kann, tragen, so weit ich sie kenne [1]), nicht den Charakter eines hohen Alterthums an sich; und noch weniger kann aus dem, was uns sonst über die indische Philosophie in Auszügen gegeben wird, auf hohes Alterthum geschlossen werden, indem es zum großen Theil aus gewiß sehr neuen Commentaren entnommen ist, deren Text selbst wenigstens zum Theil den Geist einer erstorbenen Formelweisheit verräth. So, wenn wir nicht aus unserm Nicht-Wissen auf das Nicht-Sein schließen sollen, sehen wir uns außer Stande, nach historischen Ueberlieferungen über das Alter der indischen Philosophie zu urtheilen.

Bei diesem Zustande der geschichtlichen Hülfsmittel bleibt uns nur übrig, wenn wir nicht ganz über einen jetzt viel

1) Von dem Bhagavad-Gita ist schon oben die Rede gewesen. Prabodh Chandrodaya or the moon of intellect an allegorical drama and Atma Bodh or the knowledge of spirit, translated etc. by J. Taylor. Lond. 1812. Der Verfasser des ersten Werks heißt Krischna Mischra. Schon die allegorische Form läßt spätere Zeiten vermuthen; Sindu Raja, welcher 2 Menschenalter vor Raja Boja lebte (Transact. of the R. A. S. I. p. 223), wird darin erwähnt S. 52; auch Tempel, in welchen kein Bildniß Gottes enthalten, S. 78; der Uebersetzer meint zwar, es sei einleuchtend, daß von Tempeln einer indischen Sekte die Rede sei, obgleich er eine solche nicht kenne; sollte nicht von christlichen oder muhammedanischen Tempeln die Rede sein? Auch wird Kumarila Swami in dem Werke erwähnt S. 81, welcher einer der spätern Commentatoren der Mimansa ist und etwa vor 1000 Jahren lebte. Transact. of the R. A. S. I. p. 441. Das zweite Werk ist von Sankara Atscharja, dem berühmten Wiederhersteller der Wedanta-Philosophie, dessen Zeitalter sehr verschieden bestimmt wird, der aber gewiß lange Zeit, vielleicht 900 Jahre n. Chr. lebte

Digitized by Google

viel besprochnen Gegenstand schweigen wollen, einige Muthmaßungen, gewagt genug, über die Geschichte der indischen Philosophie mitzutheilen. Dies möchte immer noch besser sein, als mit dem Schein der Sicherheit Ueberlieferungen zu folgen, welche gar keinen Glauben verdienen [1]). Um uns jedoch den Kreis unserer Muthmaßungen zu beschränken, wollen wir annehmen, daß die Hindu's ihre Philosophie, ohne äußern Einfluß dabei zu erfahren, rein aus sich gefunden haben, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, daß die Nachbarschaft der griechischen Reiche und der politische Verkehr, in welchen sie mit diesen geriethen, ihnen wohl hätten Veranlassung werden können, griechische Vorstellungen nach ihrer Weise zu benutzen [2]), so wie sie auch offenbar christliche und muhammedanische Ueberlieferungen in ihre Mythologie aufgenommen haben.

Die Entwicklung der indischen Philosophie steht in der nächsten Beziehung zu der Religion der Hindu's, so wie denn alles, was bei diesem Volke hervor getreten ist,

1) Daß dies nicht zu viel gesagt ist, werden nur wenige, welche die Ueberlieferungen kennen, leugnen. Zum Beweise diene, daß auch Colebrooke, nachdem er die Erzählungen über den Kapila, den angeblichen Stifter der Sankhja-Philosophie, mitgetheilt hat, die Muthmaßung äußert, jener Kapila möchte wohl gar keine historische Person sein. Transact. of the R. A. S. I. p. 22. Dasselbe hat auch Wilh. v. Humboldt über den Wjasa, den angeblichen Urheber der Mimansa-Philosophie, in Schlegel's indischer Bibl. geäußert, indem er ihn mit den Musen der Griechen, welche auch allerlei erfunden und eingegeben haben sollen, vergleicht.

2) Im Oupnek'hat finden sich offenbare Spuren von Lehren, deren griechischen Ursprung wir nachweisen können; doch läßt sich, bei der Beschaffenheit dieser Uebersetzung, daraus nichts schließen.

eine religiöse Beziehung hat, und auch noch die jüngste indische Philosophie die Spuren ihres Ursprungs an sich trägt, indem sie sich als Deutung oder Auslegung der Weda's ankündigt. Wir müssen daher hier in die Untersuchung der indischen Religionsgeschichte eingehn, obwohl nur das Wesentlichste derselben zu bezeichnen, unserer Absicht entspricht. Die Religion der Hindu's ist nicht immer dieselbe geblieben, sondern sie hat mehrere Entwicklungsperioden gehabt, so wie die Schriften, welche unter ihnen religiöses Ansehn genießen, sich nach und nach vermehrt haben. Wir können, in Uebereinstimmung mit dieser Erweiterung ihrer heiligen Schriften, drei Perioden der religiösen Entwicklung bei den Hindu's annehmen, nemlich die Periode der Weda's, die Periode der großen Heldengedichte und die Periode der Purana's. In den ältesten Theilen der Weda's herrscht die Naturreligion, d. h. die Naturkräfte, welche am meisten dem Menschen mächtig oder auffallend sich erweisen, wie die Gestirne und die Elemente, werden als Götter verehrt; von Verkörperung des Göttlichen in menschliche Gestalt ist dagegen nicht die Rede. Colebrooke bemerkt zwar, daß in einigen Stücken des vierten Weda's die Verehrung des Rama und des Krischna vorkommt, allein er bezeichnet eben diese Stücke als solche, welche spätern Ursprung verrathen, theils weil der ganze vierte Theil der Weda's nicht frei von Verdacht ist, theils weil jene Verehrung mit dem Charakter der übrigen Weda's nicht übereinstimmt [1]). Von der uralten Verehrung des Mon-

1) As. res. VIII. p. 493 f.; cf. p. 398. Als hauptsächliche Gegenstände der Verehrung werden genannt: das Firmament, das

des und der Sonne bei den Hindu's scheint mir auch ein Beweis zu sein, daß ihre Helden und Könige theils Mond-, theils Sonnen-Kinder sind. Dabei scheinen die allgemeine Beseelung und allgemeine Verwandlung der Natur, wie sie der Emanationslehre gemäß sind und die Lehre von der Seelenwanderung begünstigen, zu den Grundansichten der Hindu's zu gehören [1]); auch finden sich diese Vorstellungen in allen ihren spätern Lehren wieder. Dadurch gewinnt aber auch die Meinung der Ausleger große Wahrscheinlichkeit, daß die vielen in den Weda's angeführten Götter sich auf drei, auf die Luft, das Feuer und die Sonne zurückführen lassen, daß aber auch diese drei wieder im Grunde nur einen Gott uns darstellen, den der Index zum Ritsch-Weda die große Seele nennt [2]). Für diese Meinung spricht auch, daß überhaupt in den Weda's die Gestalten der einzelnen Götter gar nicht bestimmt hervortreten, sondern ihr Zerfließen in einander durch die verschiednen Namen und Anrufungsformeln immer hindurchleuchtet, so daß darin wohl das Gefühl der göttlichen Einheit noch zu erkennen ist. In einem Volke, dessen Religion wesentlich von der Einheit seiner Priester-Kaste ausgeht, konnte sich das Gefühl der Einheit nicht so leicht verlieren. Aber freilich ist

---

Feuer, die Sonne, der Mond, das Wasser, die Luft, die Schutzgeister, die Atmosphäre und die Erde.

1) Ich spreche nur deswegen zweifelhaft, weil man, ohne das Original gesehn zu haben und ohne die Sprache zu verstehn, nicht über das Alter der Stücke der Weda's urtheilen kann. Sonst würde aus Hymnen, wie die As. res. VIII. p. 402 angeführte, das Gesagte leicht zu beweisen sein.

2) As. res. p. 396.

dieser Monotheismus mit der größesten Mannigfaltigkeit polytheistischer Formen gepaart. Vielleicht giebt es nichts Belehrenderes in dem indischen Alterthum, als, um mich so auszudrücken, die Durchsichtigkeit ihrer Mythologie, welche uns erkennen läßt, wie mit dem allgemeinen Gefühle des Göttlichen sich das besondere Gefühl desselben in der gesonderten Erscheinung verknüpft, und so in der Vorstellung aus dem einen Gott eine Mehrheit der Götter wird.

In den Itihasa's findet sich nun eine ganz andere religiöse Ansicht, welche jedoch aus den Weda's selbst sich herausgebildet hat. In ihnen werden Helden und büßende Priester als Götter verehrt. Dies ist der natürliche Gang aller polytheistischen Religionen, daß vergötterte Menschen und vermenschlichte Götter an die Stelle vergötterter Naturkräfte treten. Man mußte schon eine bedeutende geschichtliche Entwicklung und ein allgemeines Interesse haben, als man Helden und Priester, überhaupt Wohlthäter des Menschengeschlechts oder ausgezeichnete Beispiele zu Gegenständen allgemeiner Verehrung zu machen anfing. In den Heldengedichten wird Indra selbst, der König der untern Gottheiten oder auch der Götter überhaupt, denn man wird hierin Bestimmtheit nicht erwarten, welcher früher das Firmament bedeutete, zu einem Menschen, welcher durch Opfer göttliche Würde erlangt hat [1]); Rama und Krischna sind als Menschen erschienen und dann zur göttlichen Würde

1) Schon in einem Upanischad der Weda's wird von der Krönung des Indra zum König der Götter gesprochen. As. res. VIII. p. 409. Doch ist nicht davon die Rede, daß er früher Mensch gewesen. Uebrigens ist dieser Upanischad aus mehrern Gründen für jüngern Ursprungs zu halten.

Digitized by Google

gelangt, so ist es auch Buddha, wenn er als Awatar des Wischnu verehrt wird. Hiermit entsteht nun ein wahrer Polytheismus, eine Verehrung von Göttern, nicht eine Verehrung des Göttlichen in verschiednen Gestalten. Denn die Personificirung des Göttlichen verlangt nothwendig genau abgegrenzte Einheiten der Götter. Es ist als etwas Charakteristisches der indischen Mythologie zu erwähnen, daß nicht eigentlich Heldenthaten die göttliche Würde verleihen, sondern die höchsten Opfer, d. h. Roßopfer, oder Büßungen und Ertödtung aller irdischen Lust und Unlust. Wenn ein König Roßopfer bringt oder sich in die Wüste begiebt, übermenschliche Büßungen zu begehn und tiefer Betrachtung sich zu ergeben, dann zittern Indra und die Götter im Himmel, er möge sie vom Thron stoßen, denn sie sind selbst nur auf ähnliche Weise zu ihrer Würde gelangt. Auf diese Weise nun, theils Menschen, theils vermenschlichte Naturerscheinungen bald in höherer, bald in geringerer göttlicher Würde erblickend, hat die Phantasie der Hindu's den indischen Himmel mit einer Unzahl von Göttern bevölkert.

Bei diesem Verfahren finden wir nun noch eine Aehnlichkeit mit dem, welches der Religion der Weda's zum Grunde liegt. In dem ausgezeichneten Menschen ist auch eine ausgezeichnete Erscheinung und Offenbarung Gottes, göttlicher Ehre werther, als viele andere Erscheinungen, ja fähig göttliche Seeligkeit zu erlangen, wenn sie die Schranken unvollkommener Ausbildung zu überwinden weiß. Ob dieser Sieg aber durch Büßungen und Opfer gewonnen werde, darüber dürfen wir hier wegsehn, genug man erkennt wohl, wie mit dem Rückschritt in dieser zweiten Ent-

Digitized by Google

wicklung der indischen Religion auch ein Fortschritt verbunden ist.

Wenn man nun bemerkt, daß die Lehre der Buddhisten nichts anderes enthält, als den zum Bewußtsein gekommenen und folgerecht ausgebildeten Grundsatz der indischen Heldengedichte: der Mensch, durch heiligen Wandel sich befreiend von den Schranken der Natur, entreißt seine Mitmenschen dem Verderben ihrer Zeit, und wird Wohlthäter, Erlöser seines Geschlechts, aber auch höchster Gott — ein Buddha [1]); so kommt man in Versuchung anzunehmen, der Buddhismus sei aus der Lehre jener Heldengedichte oder einer ihr entstammenden Philosophie entsprungen. So hat man denn auch angenommen, der Buddhismus habe seine Quelle in der Sankhja-Philosophie [2]). Aber man würde wohl vergebens nach einer Analogie suchen, welche jene Annahme wahrscheinlich machen sollte, indem mir wenigstens keine sich jugendlich kräftig entwik-

1) Dies ist das Wesentliche der buddhistischen Religion. Der Streit, in welchen sie mit andern Religionen über die Entstehung der Welt ist, scheint ihr nicht wesentlich zu sein, wenn er nicht mit jenem angegebnen Grundsatze in Verbindung stehn sollte. Wesentlich ist übrigens das Hervorgehn aller Dinge aus einem unentwickelten Urgrunde, Natur genannt (As. res. VII. p. 34 f.; 399), wie auch die Seelenwanderung, von welcher nur der zum Buddha Gewordene befreit ist. Daher das Verbot, lebendige Dinge zu opfern. In diesen Lehren stimmen die Buddhisten mit den Dschaina's überein; ein bedeutender Unterschied unter ihnen ist, daß jene keine Kasten kennen. Ueber Aehnlichkeit und Unähnlichkeit beider Sekten s. Colebrooke as. res IX. p. 279, 288.

2) Dieser Ansicht ist Colebrooke. As. res. VIII. p. 495.

Digitized by Google

kelnde Religion bekannt ist, welche ihren Ursprung in einem philosophischen Systeme gehabt hätte, während uns viele Beispiele zeigen, wie religiöse Glaubenssätze Anfänge philosophischer Forschung gewesen sind. So ist es naturgemäß, indem der Glaube der selbstbewußten Einsicht vorhergeht. Ueberdies finden wir die Lehre der buddhistischen Religion sehr einfach, und zum Theil rohe Vorstellungen begünstigend, so daß man eine philosophische Grundlage ihnen nicht zutrauen möchte. Ohne uns nun in die schwierige, vielleicht unauflösliche Frage über die Entstehung der buddhistischen Religion weiter einlassen zu wollen, können wir doch nicht umhin, die Meinung zu äußern, daß mit der Kenntniß, welche den Brahmanen von der buddhistischen Religion geworden ist, auch die Entstehung der indischen Philosophie in genauer Verbindung stehe. Für diese Meinung werden wir weiter unten unsere Gründe angeben; zuvor aber möchte es nöthig sein, die dritte Periode in der Geschichte der brahmanischen Religion zu betrachten.

Der Buddhismus macht, wenn nicht den Uebergang zu dieser Periode, doch einen wesentlichen Bestandtheil derselben aus[1]); denn indem er zum Bewußtsein des Grundsatzes, auf welchem die Menschenvergötterung beruhte, führen mußte, war er geeignet, eine neue Ansicht des Religiösen zu verbreiten. Aber seiner Natur nach konnte er nicht in die religiöse Denkart der Brahmanen übergehn, in-

1) Er braucht deswegen in dieser Periode nicht erst entstanden zu sein; vielleicht hat er sich in ihr nur erst mit der Religion der Brahmanen vermischt.

Digitized by Google

dem dieſe weſentlich auf Monotheismus beruhte. Sobald daher der Grundſatz des vermenſchlichenden Polytheismus zum Bewußtſein gekommen war, wie es im Buddhismus geſchehn iſt, mußte ſich auch ein Kampf gegen ihn und gegen das Verfahren, welches mit ihm in Uebereinſtimmung war, in der Religion der Brahmanen regen, um das Polytheiſtiſche, welches in der zweiten Periode ihrer Geſchichte ſich mit ihr verbunden hatte, auszuſcheiden. Auf welche Weiſe dies bewerkſtelligt wurde, das liegt in der noch gegenwärtigen Ausbildung der Brahmanen-Religion vor Augen. Das ganze Pantheon der durch dichteriſche Erfindung erzeugten und ausgeſchmückten Götter behält ſie bei; aber ſie vereinigt es mit der Lehre von einem Gott, indem angenommen wird, nur ein Gott ſei der wahre und höchſte Gott, die übrigen Götter aber, wie das Volk meint, ſeine Diener, oder wie die Weiſen meinen, trügeriſche Erzeugniſſe ſeiner Maja, ſeiner täuſchenden Phantaſie. Bei dieſer Vorſtellungsart war es nun natürlich, daß ſich verſchiedne Meinungen darüber bildeten, welcher Gott unter den vielen der höchſte, der wahre Gott ſei. Einige verehren als ſolchen den Rama, andere den Kriſchna, noch andere den Siwa u. ſ. w., wobei es ihnen nicht fehlen konnte, in dem bunten Gemiſch ihrer Fabeln Beweiſe für ihre Meinung zu finden. So hat ſich die Religion der Brahmanen in viele Sekten aufgelöſt, unter welchen verſchiedne Meinungen über den höchſten Gegenſtand ihrer Anbetung herrſchen. Ich vermuthe, daß der Sitz dieſer religiöſen Meinungen in den Purana's iſt; wenigſtens wiſſen wir, daß einige der Purana's dem Siwaismus, an-

Digitized by Google

dere dem Wischnuismus angehören [1]), und die Titel der übrigen Purana's lassen etwas Aehnliches vermuthen.

Wenn wir nun in dieser Entwicklung der indischen Religion dem Erwachen des philosophischen Triebes eine Stelle ausmitteln sollen, so möchte sie wohl schwerlich in den beiden ersten Perioden zu finden sein. Denn in der ersten Periode herrschte das allgemeine Naturgefühl des Göttlichen, und dabei konnte es zu einer Sonderung der Principien der Natur, welche von allen philosophischen Untersuchungen allein hier hätte Platz gewinnen können, nicht kommen, weil man zu sehr in der bewußtlosen Anschauung des Allgemeinen versunken war. Das Göttliche war in dieser Zeit noch das Ueberschwengliche, dem Jeder nur mit Andacht nahen solle, ohne über dasselbe denken und überlegenden Zweifeln Raum geben zu wollen. Wissenschaft des Göttlichen würde ihr Entheiligung desselben gewesen sein. Wenn nun die erste Periode noch im ungestörten Gefühl lebte, so lebte dagegen die zweite Periode, die Periode der großen Heldengedichte, in der dichtenden Phantasie, welche dem Göttlichen menschliches Leben und dem Menschlichen göttliches Leben zutheilte. Hätte zu dieser Zeit der philosophirende Verstand sich geregt, er würde den dichterischen Flug gelähmt haben, das sondernd und weit aus einander haltend, was die Phantasie mit Leichtigkeit und unmittelbar verbindet. Man verhehle es sich doch

---

1) Rhode II. S. 56, 57. Damit stimmt Colebrooke überein. As. res. VIII. p. 495; Transact. of the R. A. S. I. p. 575. Derselbe leitet auch die Spaltung der indischen Religion in viele Sekten von dem Einflusse des Buddhismus ab.

Digitized by Google

nicht, daß heute, wie sonst, die Philosophie erst dann in dem Menschen ihre Stelle finden kann, wenn ein Zwiespalt in ihm aufgekommen ist über die Interessen, welche ihn am lebhaftesten beschäftigen, über seine Ansichten über das Göttliche, über die Natur und über sein Leben. Sonst war und jetzt ist, und immer wird sein der Vater aller wahrhaft wissenschaftlichen Erkenntniß — der Zweifel, der Zweifel, welcher nicht zweifelt, um alles Forschen nach der Wahrheit aufgeben zu können, sondern um zu untersuchen, und durch die Untersuchung ein Ende alles Zweifels zu gewinnen. Erst aus den Reibungen verschiedner Denkweisen unter einander, erst aus den geistigen Kämpfen der Menschen mit sich selbst und mit Andern entsteht die wahre Geistesfreiheit, welche zur Wissenschaft reif macht, und die eine ganz andere Ruhe mit sich führt, als derjenige fühlt, welcher bei beschränkter Denkart seine eigne Beschränktheit nicht bemerkt, und weil er seine Fesseln nicht sieht, sich für frei hält. Man hat gesagt, der Hindu sei von Natur zur Contemplation geneigt, und daher habe es ihm leicht werden müssen, zur Philosophie zu gelangen. Als wenn diese unthätige Contemplation, welche der Hindu für das Höchste hält, welche von ihren Philosophen selbst mit dem Zustande der Schildkröte, welche alle ihre Organe unter ihre unempfindliche Decke eingezogen hat, verglichen wird, als wenn eine solche Contemplation der Weg zur Philosophie wäre, und nicht vielmehr nur das rege Aufmerken mit allen Sinnen, das lebendige Umschauen in der Welt, zur Unterscheidung und zum Begreifen der Erscheinungen und ihrer Gründe, zur wahren Wissenschaft führen könnte. In der That, indem wir uns zuweilen die Neigung der

Digitized by Google

Hindu's zum einsamen Brüten über sich selbst und über ihre religiöse Pflichten, zusammen mit der Stärke ihrer Vorurtheile, recht lebhaft vorgestellt haben, ist uns wohl die Vermuthung in den Sinn gekommen, nur durch eine äußere Anregung habe ihnen Philosophie entstehen können. Ihre Religion war wenigstens ganz dazu geeignet, auf der einen Seite durch die, wenn auch nur oberflächliche, Befriedigung des religiösen Gefühls das weitere Nachdenken lange in Ruhe zu halten, auf der andern Seite durch die Aufregung der Phantasie dem Geiste Beschäftigung zu geben. Doch wir wollen es zugeben, daß auch in ihnen selbst sich ein geistiger Gährungsstoff erzeugt habe, so war doch dieser, ihrer ganzen Denkungsart nach, erst dann vorhanden, als sich die religiösen Zwistigkeiten, und mit diesen der religiöse Zweifel, unter ihnen erzeugten. Also in den beiden ersten Perioden der indischen Religionsgeschichte kann aller Wahrscheinlichkeit nach unter den Hindu's nicht philosophirt worden sein[1]); wir werden vielmehr mit einiger Wahrscheinlichkeit die Entwicklung der indischen Philosophie da zu suchen haben, wo der Buddhismus unter ihnen bekannt wurde, und die aus ihm und mit ihm sich bildende Entzweiung religiöser Sekten eintrat.

---

1) Hiermit scheint selbst Fr. Schlegel übereinzustimmen, wenn er a. a. O., S. 93, die Denkweisen der Hindu's, „wiewohl sie, wo nicht gleich, so doch später, auch systematisch dargestellt worden sind," nicht philosophische Systeme genannt wissen will; nur hätte er nicht sagen sollen, sie wären „ursprünglich alle mehr, als bloß Philosophie gewesen." Es scheint ihm hier die Lust angewandelt zu sein, die kindische, gebundene Unschuld zu loben; nur hätte er es nicht auf Kosten der männlichen Freiheit thun sollen.

Digitized by Google

Für dieſe Meinung, denn für Gewißheit ſoll ſie nicht gegeben werden, ſprechen auch mehrere bedeutende Ueberlieferungen. Wir wollen von den neueſten anfangen. Viele der berühmteſten neuern Commentatoren philoſophiſcher Schriften, oder auch der Verfaſſer eigner philoſophiſcher Werke, werden als Stützen des orthodoxen Glaubens und als eifrige Bekämpfer des Buddhismus, des mit ihm verwandten Dſchinismus und anderer Sekten betrachtet, ſo Kumarila Bhatta, Sankara Atſcharja, Vopadewa und andere [1]), welche lange nach Chriſti Geburt lebten. Der Zweck anderer philoſophiſcher Schriften ſoll geweſen ſein, die verſchiednen Sekten der Brahmanen unter einander zu verſöhnen [2]), und nachzuweiſen, daß ihre Unterſcheidungslehren nichts Weſentliches beträfen [3]), wozu auch ihre Lehre wohl geeignet iſt. Endlich erklären die meiſten oder alle philoſophiſche Sekten der Hindu's, wie die Anhänger der Sankhja-, der Niaja-, der Mimanſa-, der Wedanta- und der Waiſeſchika-Philoſophie ihren Zweck dahin, die Weda's auszulegen [4]), ein Zweck, welcher erſt dann Bedeu-

1) Transact. of the R. A. S. I. p. 441; As. res. VII. p. 214 not.

2) As. res. VII. p. 280.

3) Darüber kann man ſich aber nicht ſehr wundern, indem die Lehre von der Maja gar Manches möglich und ſogar leicht macht; aber zur Verwunderung giebt es allerdings Anlaß, daß in einer Inſchrift von 1368 n. Chr. G. erklärt wird, es ſei kein Unterſchied zwiſchen der Religion der Wiſchnuiten und der Dſchaina's, da doch dieſe die Autorität der Weda's verwerfen. As. res. IX. p. 270. Nach Transact. of the R. A. S. I. p. 536, ſcheint dies aus politiſchen Rückſichten entſprungen zu ſein.

4) Colebrooke transact. of the R. A. S. I. p. 94, 97, 113, 439, 550.

Digitized by Google

tung und Wichtigkeit erhalten konnte, als verschiedenartige Erklärungen der religiösen Grundsätze unter den Hindu's hervorgetreten waren. So zeigt uns Alles darauf hin, den Ursprung der indischen Philosophie da zu suchen, wo die religiösen Zwistigkeiten solche Bedeutsamkeit erlangt hatten, daß man ihre Ausgleichung, auf die ersten Grundsätze zurückgehend, suchen mußte. Deswegen enthalten auch schon die Grundschriften der Mimansa- und der Sankhja-Philosophie eine reichliche Polemik gegen die Buddhisten und gegen die Dschaina's [1]). Auf eine ähnliche Weise gestaltet sich immer das Verhältniß der Philosophie zur Religion, wenn diese nur irgend der wissenschaftlichen Betrachtung Nahrung gewährt. Ist eine Philosophie vor der Religion vorhanden, so kann sie die Mutter der Ketzereien werden; nachher aber wird sie wieder das Mittel, die Ketzereien zu bekämpfen; sind aber keine philosophische Meinungen vor der Religion überliefert worden, so bleibt nur das Letztere übrig.

Nun möchte ich aber auch noch auf einige Ueberlieferungen aufmerksam machen, welche auf eine Verbindung der indischen Philosophie mit der Religion der Buddhisten, der Dschaina's und der brahmanischen Sekten zu führen scheinen. Von den jetzigen Hindu's, muß ich bemerken, werden die Buddhisten und die Anhänger des Dschina gewöhnlich als eine Sekte betrachtet, und in der That giebt es auffallende Aehnlichkeiten in ihrer Lehre nicht nur, sondern auch in ihren Ueberlieferungen über die Entstehung ihrer Religion, wenn wir nemlich nicht auf die ganz fabel-

1) Transact. of the R. A. S. I. p. 550.

Digitized by Google

haften Zeiten, sondern auf das zurück gehn, was mit einiger Wahrscheinlichkeit des Zeitlichen und Oertlichen von ihnen gesagt wird. Ganz außer aller historischen Berechnung liegen ihre Erzählungen von den frühern Buddha's und Dschina's, d. h. von den frühern Heiligen, welche zum Heil der Menschheit erschienen und zum höchsten Gott geworden sind. Der letzte Buddha aber heißt Gautama oder Gotama, und denselben Namen führt einer der ausgezeichnetsten Schüler des letzten Dschina. Beiden Gautama's schreiben die Buddhisten und die Dschaina's einen Theil ihrer heiligen Schriften zu [1]). Beide Sekten stimmen auch in Rücksicht auf die Oertlichkeit und auf die Zeit der Erscheinung ihrer Weisen ziemlich überein, so daß man kaum zweifeln kann, dem Urtheile Colebrooke's beizustimmen, daß beide Sekten Zweige aus einem Stamme sein möchten [2]). Nun ist es aber merkwürdig, daß derselbe Gautama oder Gotama [3]) für den Stifter der Niaja-Philosophie gehalten wird [4]), und daß auch Kanada, der Stifter der Waiseschika-Philosophie, zwischen welcher und der buddhistischen Lehre man auch eine bedeutende Analogie

---

1) Transact. of the R. A. S. I. p. 533, 558.

2) Ib. p. 520 f. Colebrooke führt noch für die Verwandtschaft beider Sekten an, daß sie beide das Pali oder das Prakrit zu ihrer heiligen Sprache haben. Doch werden auch heilige Schriften der Buddhisten in der Sanskrit-Sprache von ihm angeführt. Ib. p. 558 not.

3) Colebrooke hält Gautama für ein patronymicum aus Gotama (a. a. O. S. 522), welches jedoch von den Hindu's nicht angenommen wird. Ib. p. 538.

4) Hamilton ib. p. 524, 538.

Digitized by Google

bemerkt hat [1]), den Beinamen Kaſſapa führt, mit welchem Namen auch der vorletzte Buddha genannt wird, während der letzte Dſchina aus dem Stamme des Kaſſapa ſein ſoll [2]). Dieſe Uebereinſtimmungen, obwohl ſie nur Namen betreffen, ſcheinen doch faſt zu genau zu ſein, als daß man ſie dem bloßen Zufall zuſchreiben ſollte. Nun rechne ich hierzu noch, daß auch die Anhänger der Maheswara-Philoſophie, welche den Siwa verehren, ihre Lehre auf Offenbarungen des Siwa, die Wiſchnuiten auf Offenbarungen des Wiſchnu zurück führen [3]), und die orthodoxen und halb orthodoxen Brahmanen ihre Syſteme der Philoſophie alten Weiſen der Weda's, wie dem Dſchaimini und dem Sammler der Weda's, dem Wjaſa, zuſchreiben. Alles dieſes ſcheint zu beweiſen, daß auf die religiöſen Spaltungen auch die Philoſophie der Hindu's gebaut iſt, nicht als wenn wir mit den angeführten Ueberlieferungen annehmen wollten, daß die Gründer der religiöſen Sekten auch die Gründer der philoſophiſchen Syſteme geweſen wären, ſondern uns ſcheint in jenen Ueberlieferungen nur der Beweis zu liegen, daß die, welche die verſchiednen Zweige der indiſchen Philoſophie ausbildeten, dabei die Lehre einer religiöſen Sekte vor Augen hatten, ſo daß ihre Bemühungen mit den Bemühungen der Stifter jener Sekten in einen Geſichtspunkt fallen konnten.

Dies angenommen, würde man einigermaßen zu einem chronologiſchen Haltpunkt für die Geſchichte der indi-

1) Ib. p. 560, 565.

2) Ib. p. 521, 565.

3) Ib. p. 570, 575.

Digitized by Google

schen Philosophie gelangen, wenn man bestimmen könnte, wann die verschiednen religiösen Meinungen unter den Hindu's sich zu zeigen begannen. Doch auch hierauf wirft die Ungenauigkeit der indischen Angaben einen dunkeln Schatten, und es ist vielleicht nur wie zu einer gefährlichen Lokkung geschehn, daß über diesen Punkt einige Uebereinstimmung in den Ueberlieferungen herrscht, oder auch vielleicht erst durch die Berechnungen der Europäer, welche Uebereinstimmung suchten, veranstaltet worden ist. Genug wir dürfen nicht verschweigen, was wir angegeben finden, daß man in Ceylon 542, in Siam 544 und unter den Birmanen 546 Jahre von der Apotheose des Gautama-Buddha bis zu Christi Geburt zählt, und daß die Dschaina's ungefär um 600 v. Chr. G. die Apotheose des Mahawira, des Lehrers des Gautama, setzen [1]). Wollte man diesen Angaben folgen, so würde man den Anfang der religiösen Spal-

1) P. a Bohlen de Buddhaismi origine et aetate definiendis. Regiom. 1827. p. 27. Colebrooke l. l. p. 521. Bohlen bemerkt, daß mehrere Völker von der Zeit an rechnen, wo sie die buddhistische Religion angenommen haben; darüber habe ich zu keinem sichern Resultate gelangen können. Es scheinen aber einige dieser Rechnungen allerdings auf eine Aera sich zu beziehn, welche von der Apotheose des Buddha oder des Dschina anhebt. Es käme darauf an, sichere Nachrichten darüber zu erhalten, ob diese Zeitrechnungen noch jetzt in Gebrauch sind, oder bis wie lange sie in Gebrauch gewesen. Jones hat die Zeit des Buddha um 1000 v. Chr. G. gesetzt, und darin ist ihm erst neuerlich J. J. Schmidt, über die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit dem Buddhaism. Leipz. 1828. S. 8. gefolgt. Diese Annahme beruht auf den Angaben über das Geburtsjahr des Buddha, welche aber in meinen Augen gar keinen historischen Werth haben.

Digitized by Google

Spaltungen in Indien ungefär um dieselbe Zeit zu setzen haben, als Thales und Pythagoras in Griechenland philosophirten. Nun ist aber noch zu bemerken, daß nicht sogleich, nachdem die buddhistische Lehre in Indien bekannt geworden war, auch der Streit der Brahmanen gegen sie begonnen zu haben scheint; vielmehr möchte man anfangs geneigt gewesen sein, in dem weiten Kreise des indischen Pantheons auch dem Buddha, obgleich er die Lehren der Weda's verwarf, eine Stelle zu gewähren, indem er als eine Verkörperung des Wischnu verehrt wurde [1]). Und darüber darf man sich nicht wundern, wenn man annimmt, daß in den Zeiten, in welchen dies geschah, die Grundsätze beider religiösen Sekten noch nicht zum deutlichen Bewußtsein gekommen waren; so wie es denn auch wohl hieraus allein zu erklären ist, daß noch in spätern Zeiten die Verehrung des Buddha mit dem Brahmaismus verbunden sein konnte [2]). Als man aber durch die fortgesetzten Reibungen unter beiden Religionsparteien auf die Grundsätze zurück geführt worden war, konnte es nicht ausbleiben, daß die wissenschaftlich gebildeten Brahmanen aus philosophischen Lehren die Buddhisten, gegen welche kein Ansehn heiliger Schriften ihnen half, zu bestreiten suchten. Wir können also nur sagen, daß erst nach der angegebnen Zeit die philosophische Entwicklung der Hindu's begonnen haben möchte; wie spät aber nachher, können wir hieraus nicht entnehmen.

---

1) Gita-Gowinda, übersetzt v. Majer, S. 26, 27.

2) Davon zeugt z. B. eine Inschrift, in welcher das zarte Herz des Buddha gepriesen wird, von einem Brahma-Diener verfaßt. As. res. IX. p. 408 f.

Digitized by Google

Sollte es uns nun gelungen sein, doch mit einiger Wahrscheinlichkeit, welche uns feststehen mag, bis etwas Besseres geboten wird, den Zeitraum zu bestimmen, nach welchem die Hindu's zu philosophiren angefangen haben möchten, so kann der Wunsch nicht ausbleiben, noch einen andern Zeitpunkt zu finden, vor welchem sie wahrscheinlich philosophirt haben möchten. Hierzu könnten uns nun die ältesten Angaben der Griechen über Indien einen Haltpunkt gewähren, wenn wir dieselben bestimmt genug fänden, um aus ihnen auf eine wirkliche Entwicklung der Philosophie bei den Hindu's schließen zu dürfen. Allein so ist es keineswegs, wenn wir den Sinn der Berichterstatter mehr berücksichtigen, als die Worte, welche sie gebrauchten. Denn von Philosophen zwar und von streitsüchtigen Sophisten unter den Hindu's sprechen sie genug; aber diese Worte beweisen nichts, wenn sie von solchen Griechen gebraucht werden, welche auch die Druiden der Gallier und die Priester der Juden Philosophen nennen [1]); und das, was die Griechen von den Meinungen der Brahmanen anführen, entspricht mehr religiösen, als philosophischen

---

1) Nearchos und Megasthenes, welche unter den ältern griechischen Berichterstattern Indien sahen, scheinen nicht genug philosophisch gebildet gewesen zu sein, um über philosophische Dinge berichten zu können. Für den Megasthenes ist in dieser Rücksicht die Stelle b. Clem. Alex. Strom. I. p. 305. Sylb. charakteristisch. Er sagt: *ἅπαντα μέντοι τὰ περὶ φύσεως εἰρημένα παρὰ τοῖς ἀρχαίοις λέγεται καὶ παρὰ τοῖς ἔξω τῆς Ἑλλάδος φιλοσοφοῦσι, τὰ μὲν παρ' Ἰνδοῖς ὑπὸ τῶν Βραχμάνων, τὰ δὲ ἐν τῇ Συρίᾳ ὑπὸ τῶν καλουμένων Ἰουδαίων.* Uebrigens sehe man, wie Strabon die Berichte der Griechen über Indien in Verdacht hat, zu Anfange des 15. Buchs.

Digitized by Google

Lehren. Nur so viel könnte man wohl für unsern Zweck aus diesen Nachrichten schöpfen, daß zu der Zeit, als die Griechen mit den Hindu's bekannt wurden, unter diesen eine Spaltung der Sekten statt fand, welche nach der Dürftigkeit der Nachrichten schwerlich genauer zu bestimmen sein möchte [1]).

Wenn wir jedoch die lange Zeit bedenken, welche wahrscheinlich zwischen dem Aufkommen der buddhistischen Religion und der ersten Bekanntschaft, welche die Griechen mit den Indern machten, liegt, so scheint es uns kaum zweifelhaft, daß schon zu dieser Zeit eine Art von Philosophie bei den Hindu's geherrscht habe. Ob dies jedoch die Philosophie gewesen sein möge, welche bis in die spätesten Zeiten der Sanskrit-Literatur Ausbildung und Verehrung gefunden hat, darüber darf man bescheidne Zweifel hegen. Man wird doch wohl nicht anders als annehmen können, daß die Philosophie der Hindu's, so wie alles, was menschlicher Bildung angehört, nur allmälig reifen konnte. Nun ist es aber auch natürlich, daß die unvollkommnern Versuche in der Wissenschaft durch spätere, vollkommnere Ausbildungen in den Schatten gestellt werden, und der Vergessenheit anheim fallen, wenn nicht geschichtliche Ueberlie-

1) Es ist nemlich nicht leicht zu sagen, was für Leute die Pramnen, die Germanen oder Sarmanen, oder auch Samanäer gewesen sein mögen, da es nicht einmal gewiß ist, ob die Sarmanen oder Samanäer Inder oder Perser waren, indem die Griechen den Begriff Indiens viel unbestimmter faßten als wir. S. As. res. IX. p. 299; P. a Bohlen l. l. p. 33 f.; Bayer hist. regni Graecorum Bactr., p. 21. Der Buddha wird erst von Clemens Alex. Strom. I. S. 305, erwähnt, man weiß nicht, aus welcher Quelle.

Digitized by Google

ferung ihrer gedenkt. Da nun diese bei den Indern fehlt, so kann man nicht anders, als muthmaßen, daß uns nur die vollkommnere Entwicklung der indischen Philosophie in den Werken, welche wir noch besitzen, erhalten worden sei, wärend von der frühesten indischen Philosophie nur sehr unvollkommne Spuren gefunden werden möchten.

Wir werden später auf das zurück kommen, was sich über diese vermuthen läßt. Zuvor aber müssen wir noch unsere Meinung über die Zeit, wann die vollkommnere Entwicklung der indischen Philosophie eingetreten sein möchte, äußern. Es gilt als ein allgemeines Gesetz der menschlichen Bildung, daß sich ein reges Streben des wissenschaftlichen Geistes, ohne auch mit philosophischen Regungen vergesellschaftet zu sein, nicht zeigen kann. Dies läßt sich geschichtlich nachweisen, so wie es in der Idee der Wissenschaft selbst gegründet ist. Aber die Philosophie ist nicht allein eine nothwendige Bedingung der wissenschaftlichen Ausbildung, sondern sie wird auch wieder von der wissenschaftlichen Ausbildung, ja von der ganzen geistigen Ausbildung des Menschen bedingt. Man kann es bei einzelnen Menschen und bei ganzen Völkern genugsam bemerken, wie die Philosophie nicht zu den Zweigen der geistigen Thätigkeit gehört, welche in ihrer Kindheit oder in ihrem Jünglingsalter mit Glück geübt werden. Sie verlangt die Reife des Alters, und wenn die Dichtkunst am meisten in dem Alter feuriger und lebendiger Phantasie, in der Jugend des Menschen, gedeiht, ja von ihr nicht mit Unrecht gerühmt wird, daß sie den Geist jugendlich erhalte, so ist dagegen die Philosophie das Werk allseitiger Ueberlegung und die langsam reifende Frucht einer gründlichen Einsicht

Digitized by Google

in den Lauf der Dinge und einer durch vielfältiges Umherschauen gewonnenen Erfahrenheit. Wenn wir uns nun die Inder als ein Volk zu denken haben, welches Anlagen genug hatte zu Künsten und Wissenschaften, und welches diese Anlagen großen Theils ohne äußere Anweisung und Ueberlieferung entwickelte, so ist es von vorn herein anzunehmen, daß sie früher in den Künsten zu einiger Sicherheit gelangt sein werden, als in den Wissenschaften. Demnach mögen wir auch voraussetzen, daß in der Philosophie unter den Hindu's zwar früh mancherlei Versuche entstanden sein mögen, daß sie aber zu der feststehenden Philosophie, welche ihre ganze wissenschaftliche Denkart in mancherlei Richtungen und verschiednen Sekten genügend aussprach, erst dann kommen konnten, als sich auch ihre Poesie mit vollem Bewußtsein der Kunst ihnen entwickelt hatte. Zwei Arten der philosophischen Entwicklung sind wesentlich von einander zu unterscheiden, so wie zwei Arten der dichterischen Entwicklung, und beide Arten beider stehn in Verwandtschaft mit einander. Die eine Kunst, ein Kind der glücklichen Natur, dichtet, weil sie nicht anders weiß; sie hat keine Wahl, ihr Lied ist, wie man gesagt hat, Naturlaut, unwillkürlicher Ausdruck ihres Gefühls und des Gefühls ihres Volks. Ganz anderer Art ist ihre Schwester, welche wählt, welche überlegt, welche Absichten hat und Zwecke verfolgt, die der Kunst sich bewußte Kunst. Sie lebt nicht so im Einklang mit dem Gefühl der ganzen Nation, daß sie nur zu sprechen brauchte, um den richtigen Anklang zu finden; sondern ihr Künstler weiß, daß so, wie er es meint, nicht Alle es meinen; er muß darauf sinnen, wie er die Andern gewinne; er muß Meinungen gegen

Digitized by Google

Meinungen vergleichen können, um seiner Ansicht des Lebens und der Welt Beifall zu verschaffen. Daher setzt diese Kunst schon Entwicklung des Verstandes voraus, und da dieser im Großen nur in der Wissenschaft entwickelt wird, eine wissenschaftliche Entwicklung, welche immer einigermaßen mit Philosophie versetzt ist. Aber diese Art der Philosophie, welche der ausgebildeten Poesie vorausgehn muß, ist noch eine schwankende, welche sich aus der Naturpoesie heraus gebildet hat, indem die individuellen Richtungen des Einzelnen aus der Gesammtmasse des Volks sich hervorhoben, und nun auch zum objectiven Bewußtsein kommen konnten. Diese Philosophie ist natürlicher Weise nur eine umherfühlende und nach verschiednen Richtungen sich aussprechende Ansicht; sie ist der Poesie noch nahe verwandt, indem sie mehr dem eigenthümlichen Zuge des Philosophen, seinem Wahrheitsgefühle, folgt, als aus einem allgemeinen Ueberblicke über das ganze Wesen der Wissenschaft, welches sich nach allgemein gültigen Gründen entwickeln will, sich erzeugt. Dies offenbart sich auch in der Form ihrer Darstellung, welche das poetische Bild liebt, mehr erzählt, als beweist, und nicht selten auch die poetische Einkleidung wählt. Sie wird noch getrieben, wie die Naturpoesie, von einem unbewußten Triebe, von einem Princip, das sich selbst nicht kennt. Eben deswegen aber kann sie keinen Bestand haben in einem Volke, welches mit Macht nach Bewußtsein über sich selbst strebt. Ein solches wird eine Philosophie suchen, welche nicht aus der eigenthümlichen Neigung des Einzelnen, sondern aus dem allgemeinen Charakter des Volks hervorgeht, und seine Richtungen in der Familie, in der Religion, in der Wissen-

Digitized by Google

schaft und im Staatsleben aussprechen und zum Bewußtsein des Gedankens bringen soll. Daß sie nun aber auch das künstlerische Leben des Volks mit zum Bewußtsein bringen soll, das beweist, daß sie nicht früher sein kann, als die sich ihrer selbst bewußte Kunst; ja nach der ganzen Art des menschlichen Lebens wird man annehmen müssen, daß sie erst später sich entwickeln könne, als diese; denn die Erkenntniß seiner selbst ist die späteste Frucht des menschlichen Geistes; sie folgt der Entwicklung aller der Triebe, welche das Leben des Menschen bewegen. Erst nachdem der Mensch zur Festigkeit seines Charakters gekommen, kann er sich auch desselben bewußt werden. Und ähnlich ist es auch mit den Völkern. Die Philosophie, welche ein Ausdruck der ganzen charakteristischen Denkweise eines Volks ist, kann sich erst dann erzeugen, wenn das Volk in allen Arten der Entwicklung sich versucht und zur Sicherheit über sich selbst sich ausgelebt hat.

Wir konnten uns dieser allgemeinen Betrachtungen hier nicht ganz enthalten, weil man da, wo historische Angaben mangeln, nach allgemeinen Grundsätzen der Kritik suchen muß; vielleicht aber haben wir uns darüber zu entschuldigen, daß unsere Betrachtungen weitläuftiger gerathen sind, als nöthig, um unsere Meinung anzudeuten, wärend sie doch hier nicht ausführlich genug gegeben werden konnten, um anders Meinende zu belehren.

Die Anwendung unserer Grundsätze wird nun wohl nicht schwer sein. Man wird nach der vorhandnen Ueberlieferung, wie ich glaube, kaum zweifeln können, daß die sich ihrer selbst bewußte Dichtung, die, welche allerlei Reizmittel gebraucht, um für sich zu gewinnen, welche darauf

Digitized by Google

ausgeht, durch kunstreiche Verflechtung der Verse und der Erfindung zu gefallen, bei den Indern ungefär um das Zeitalter des Wikramaditja, als Kalidasa sich in allerlei Arten der Dichtkunst versuchte, ihre höchste Blüthe gehabt hat. Davon giebt auch einen Beweis ab, daß erst zu dieser Zeit die dramatische Kunst bei den Hindu's ausgebildet wurde, welche nicht mit Unrecht für das künstlichste Werk der Kunst gehalten wird. Denn ihre glückliche Bearbeitung setzt das Bewußtsein von den Gegensätzen, welche in der menschlichen Denkart zu herrschen pflegen, voraus, und daher wird sie sich erst dann in einem Volke erzeugen, wenn Reife der Erfahrung und Nachdenken über ihre Ergebnisse bei ihm sich eingefunden haben. Daraus aber würde denn auch von selbst folgen, daß auch die vollkommnere Entwicklung der Philosophie bei den Hindu's erst nach oder mit dem Zeitalter des Wikramaditja, d. h. etwa in dem letzten Jahrhunderte vor Chr. Geb. begonnen habe, und daß wir zu dieser vollkommnern Entwicklung die noch jetzt unter den Hindu's bekannten Systeme der Mimansa-, der Sankhja-, der Niaja-Philosophie, und wie sie sonst heißen mögen, rechnen müssen, geht schon daraus hervor, daß sie noch jetzt fortbestehn, und durch den langen Zeitraum vieler Jahrhunderte sich erhalten haben. Sie können nicht das Werk einer jugendlichen Nation sein.

Wir dürfen einige Umstände, welche für unsere Annahme sprechen, nicht übergehn. Dem Zeitalter der umsichtigen und mit Bewußtsein verfahrenden Philosophie pflegt das Zeitalter der schwankenden Meinungen vorauszugehn, und den schwankenden Meinungen gesellen sich sophistische Bestrebungen, oder wenigstens eine leichtsinnige

Digitized by Google

Denkart über Religion, Sittlichkeit und Wissenschaft zu. Dies ist die natürliche Folge davon, daß man die streitenden Richtungen der frühern Philosophie, welche auf individuellen Neigungen erbaut war, zu bemerken anfängt. Den natürlichen Sitz solcher leichtsinnigen Denkart bei den Hindu's möchte man wohl in ihren weltlichen Gedichten, in den Natak's, zu welchen die Schriften des Kalidasa gezählt werden, suchen, und in der That hat man in den Werken des Kalidasa Spuren religiöser Gleichgültigkeit entdecken wollen [1]). Das Zeitalter in der Entwicklung eines Volks, in welchem mit vorherrschendem Eifer den schönen Künsten gehuldigt wird, pflegt überhaupt auch das Zeitalter des Leichtsinns zu sein. Daß dies auch bei den Hindu's statt gefunden habe, möchte man auch daraus zu schließen geneigt sein, daß Amara-Sinha, der am Hofe des Wikramaditja in hohen Ehren gestanden haben soll, der Lehre des Buddha zugethan war, ja es sprechen sogar Inschriften aus einer etwas spätern Zeit [2]) dafür. In der einen wird der Raja, zu dessen Preise sie verfaßt ist, ein Sujata, d. h. ein Buddha, genannt und von ihm gepriesen, daß er jeden in seiner Sekte nach ihren Vorschriften leben lasse. In einer andern aber wird die gegenwärtige Zeit die Zeit der Gottlosigkeit genannt, und der Fürst wird gelobt, weil er den, welcher in den Versammlungen der Gelehrten vergiftet worden war von der Liebe zum Beweise, spottend verlache, und durch tiefe und schöne Reden, den Lehren der Weda's gemäß, beschäme. Diese Anführung

1) S. d. angef. S. v. P. v. Bohlen, S. 38.

2) Etwa vom J. 70 n. Chr. G. S. As. res. I. p. 123 f.; p. 139.

Digitized by Google

mag zugleich beweisen, daß in der Zeit, aus welcher jene Inschrift ist, schon die Philosophie, welche im Geleite der sich ihrer selbst bewußten Kunst zu gehn pflegt, sich bei den Hindu's gebildet hatte.

Wenn ich diese Vermuthungen über die indische Philosophie, welche uns jetzt zugänglich zu werden anfängt, gewagt habe, so ist es weniger deswegen geschehn, um irgend ein Resultat über diese Sache, welche uns nur noch so ganz im Rohen bekannt ist, abzuschließen, als um die Ordnung meiner Geschichtserzählung zu rechtfertigen. Diese beruht nun auf folgenden Annahmen: Wann sich die indische Philosophie in der Form, in welcher sie uns in Schriften und Auszügen bekannt geworden ist, gebildet habe, kann historisch nicht ausgemittelt werden, daher kann auch die Geschichte nicht von ihrem Bildungsgange, sondern nur von ihrem Bestehn Notiz nehmen, und dabei zu erforschen suchen, wo sie etwa einen Einfluß auf die uns bekannte Entwicklung philosophischer Lehren gewonnen habe. In der Geschichte der ältesten griechischen Philosophie ist nun durchaus keine Spur eines solchen Einflusses zu finden [1]),

1) Darüber später mehr. Hier nur dies: Colebrooke, in den Trans. of the R. A. S. I. p. 577, hat versprochen, künftig zu zeigen, daß die Inder Lehrer der frühern griechischen Philosophen gewesen seien, besonders des Pythagoras, und in der That, das Argument, dessen Schema er schon mitgetheilt hat, ist nicht übel angelegt. Es soll nemlich gezeigt werden, die indische Philosophie habe größere Verwandtschaft mit der ältern, als mit der spätern griechischen Philosophie, und da es nicht wahrscheinlich sei, daß die Griechen in der Zeit zwischen den frühern und spätern Philosophen-Schulen ihre Philosophie den Indern mitgetheilt hätten, so soll daraus gefolgert werden, daß

auch ist es nicht unwahrscheinlich, daß die indische Philosophie in der uns bekannten Gestalt nicht vor der höchsten Blüthe der griechischen Philosophie sich ausgebildet habe. Dagegen scheint sie doch nicht rein abgesondert, und ohne auf die übrigen Erscheinungen unserer Geschichte Einfluß auszuüben, unter diesen gestanden zu haben, und uns, welche wir die Geschichte der Menschheit gern als Einheit begreifen möchten, muß es im voraus gewiß sein, daß auch diese bedeutende Erscheinung geistiger Bildung für die Entwicklung des menschlichen Geistes überhaupt nicht umsonst gewesen sein werde. Suchen wir daher nach Spuren des Einflusses, welchen die indische Philosophie auf die neuere Bildung ausgeübt haben möchte, so werden wir auf jene Zeiten geführt, in welchen die griechische Bildung mit der orientalischen Denkweise sich mischte, und aus der so

---

vielmehr die Inder den Griechen Philosophie mitgetheilt hätten. Es kommt bei diesem Schlusse nur darauf an, zu zeigen, daß die Verwandtschaft in der angegebnen Art wirklich statt finde, und zwar in einem Grade, welcher nicht aus der Verwandtschaft aller Völker unter einander abgeleitet werden kann. Darüber hat Colebr. schon Einiges fallen lassen, aber wenig Genügendes. Er mag wohl ein besserer Kenner der indischen, als der griechischen Philosophie sein. Denn daß er die Philosophie der Pythagoreer aus dem Okellos, und die Lehre des Heraklit aus sehr verdächtiger Angabe (S. 574) schöpfen will, zeigt, daß er nicht eben auf dem sichersten Wege ist. Ferner findet er die Aehnlichkeit zwischen pythagorischer und indischer Philosophie, daß beide wirkende und materielle Ursachen unterscheiden, zu groß, als daß sie zufällig sein sollte. Zufällig eben nicht; aber der Grund liegt nur in der Gleichartigkeit des menschlichen Verstandes. Es giebt wohl kaum zwei Sprachen, welche zwischen Stoff und Ursache nicht zu unterscheiden wüßten.

Digitized by Google

gewonnenen Ansicht von Leben und Welt eine Philosophie sich erzeugte, welche griechischen und orientalischen Charakter mit einander vermengte. Nun ist es merkwürdig, daß dies um dieselbe Zeit geschah, so weit wir es verfolgen können, um die Zeit des Anfangs unserer Zeitrechnung, wo wir vermuthen dürfen, daß auch die zweite Entwicklung der indischen Philosophie zur Reife gekommen sein möge. Aber mag es nun so gewesen sein, wie wir vermuthen, oder mag sich auch die indische Philosophie schon früher entwickelt gehabt haben, zweies steht uns fest, welches unsere Anordnung der Geschichte bestimmt, nemlich zuerst, daß zu dieser Zeit, und nicht früher, der Einfluß der orientalischen Philosophie auf die griechische wirklich in die Entwicklung dieser eingreift, und dann, daß die indische Philosophie zu diesem Einflusse, wenn auch nur selten unmittelbar, doch in nicht geringem Maaße mitgewirkt haben möge. Der erste Punkt kann nicht in Zweifel gezogen werden; der zweite wird von manchen Einzelheiten unterstützt, welche hier auszuführen nicht der Ort ist, hängt aber noch mehr daran, daß unter keinem Volke des Orients zu damaliger Zeit eine so ausgebildete Philosophie vorausgesetzt werden kann, als unter den Indern, und daß also auch höchst wahrscheinlich von dieser Philosophie viele geistige Bewegungen ausgegangen sein mögen, deren Quelle uns sonst verborgen ist.

Unsere Meinung ist daher, daß von der ausgebildeten indischen Philosophie erst da gehandelt werden müsse, wo ihr Vorhandensein mit Sicherheit vorausgesetzt werden darf, und wo ihr Einfluß sich zu offenbaren anfängt, d. h. in der Zeit um Christi Geburt. Ihr hier eine Stelle in unse-

Digitized by Google

rer Geſchichte anzuweiſen, dazu drängt uns vor Allem die Betrachtung, daß uns keine orientaliſche Philoſophie aus jener Zeit ſo bekannt iſt, als dieſe. Wollte man dagegen die Geſchichte der indiſchen Philoſophie vor der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie abhandeln, annehmend, dieſe ſei aus der Fortentwicklung jener entſtanden, ſo würde man ſich in nicht geringer Verlegenheit befinden, zu erklären, wie eine nicht unbedeutende Maſſe von Begriffen, Lehren und Unterſuchungen, welche in der indiſchen Philoſophie im Gange waren, bei der Ueberlieferung an die Griechen habe verloren gehn können, ja daß dieſe Erklärung nothwendig wäre, würde, ſtreng genommen, ſchon nachweiſen, daß die Vorausſetzung, die griechiſche Philoſophie ſei die Fortbildung der indiſchen, oder überhaupt der orientaliſchen, falſch ſei.

Es bleibt uns nun noch übrig, hier einige Vermuthungen zu äußern über die älteſte indiſche Philoſophie, deren Entwicklung mit der Entwicklung der älteſten griechiſchen Philoſophie ungefär gleichzeitig ſein möchte, und der wir alſo auch allein in einer chronologiſchen Anordnung unſerer Geſchichte hier eine Stelle anweiſen können. Wir wollen jedoch von vorn herein geſtehn, daß unſere Vermuthungen hierüber nur ſehr vag ſind, und nicht anders ſein können der Beſchaffenheit der Quellen gemäß. Den Sitz dieſer erſten Verſuche möchte ich, was die Philoſophie der Brahmanen betrifft, hauptſächlich in den Upaniſchad's ſuchen, wiewohl keineswegs alle Upaniſchad's aus der Zeit der erſten Entwicklung der Philoſophie ſind, ſondern viele einen noch ſpätern Urſprung verrathen. Auch iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß ſich in ſolchen Epiſoden, welche in

Digitized by Google

spätern Zeiten den ältern Heldengedichten angefügt worden sind, Spuren der ältern Philosophie gerettet haben. Aber alle diese Quellen sind, so lange nicht eine genauere Kritik das Verhältniß der einzelnen Theile der indischen Literatur zu einander bestimmt hat, sehr unsicher, indem man sich jetzt in der Bestimmung des Alters eines oder des andern Theils meistens nur seinem Takte, welcher nach dem Inhalte abmißt, überlassen sieht.

Um nun von einem so unsichern Führer nicht zu sehr in der Irre herum geführt zu werden, müssen wir uns daran erinnern, daß die indische Philosophie in ihrem ersten Beginn nichts anders sein konnte, als das allmälige Bewußtwerden des indischen Geistes über sich selbst, und daß daher auch die Elemente der religiösen Gesinnung, welche vor der Philosophie sich gebildet hatte, in dieser aufgenommen und zum wissenschaftlichen Bewußtsein gebracht werden mußten. Wir setzen also voraus, daß in der ältesten Philosophie der Hindu's die Ansicht lag, alle einzelne Dinge und Naturkräfte seien aus der allgemeinen zeugenden Naturkraft als eben so viele Aeußerungen dieser Kraft hervor gegangen und von ihr nicht geschieden, ferner die belebende Seele der Dinge wandere durch verschiedne Formen des weltlichen Lebens nach nothwendigen Gesetzen, von welchen aber auch Befreiung gewonnen werden könne und Erhebung der Seele zu göttlichem Leben [1]).

---

1) Fr. Schlegel nimmt diese Vorstellungsweisen für besondere, auf einander folgende Epochen in der indischen Denkart, in s. angef. S. S. 93; als solche lassen sie sich historisch nicht nachweisen, am wenigsten in der Ordnung, in welcher er sie auf

Digitized by Google

Da wir annehmen müssen, daß die Philosophie der Hindu's aus ihrer Religion sich entwickelte, und die Religion der Weda's ursprünglich Naturreligion war, so läßt sich nicht wohl anders denken, als daß die ersten philosophischen Forschungen der Inder die Frage betrafen, welche Naturkraft für den Grund aller Erscheinungen zu halten sei. Dahin deutet auch, daß wir die Spaltung der religiösen Sekten als die Veranlassung zur philosophischen Untersuchung betrachten müssen, und daß die ursprüngliche Bedeutung der Hauptgottheiten bei den Hindu's physischer Art ist. Jedoch es sind nicht bloß diese allgemeinen Bemerkungen, welche unser Urtheil leiten, sondern mehr noch die Ueberlieferungen, welche auf die ältesten philosophischen Untersuchungen zu verweisen scheinen. Wir finden die Meinung sehr allgemein verbreitet, daß den Hindu's der Ursprung aller Dinge das Wasser sei [1]), in welchem sie sich das materielle und das bildende Princip vereinigt dachten. Andere Vorstellungen scheinen darauf zurück zu gehn, andere

---

einander folgen läßt. Denn schon in den Weda's ist, wie früher erwähnt, der Naturdienst vorherrschend, welchen er erst auf die Emanationslehre und auf die Lehre von der Seelenwanderung folgen läßt.

1) Ramayuna III. p. 454, aus einem spätern Einschiebsel dieses Gedichts. As. res. VIII. p. 452, aus den Weda's. Strab. XV, 1. p. 293. Tauchn. Bei dieser Stelle muß ich einen Irrthum erwähnen, welcher den Griechen sehr nahe lag; bei dem fünften Elemente der Inder dachten sie an ihren Aether, und legten ihm die Bildung der Gestirne bei; aber das fünfte Element ist den Hindu's nur das Substrat des Schalls. Auf ähnliche Irrthümer kommen fast alle schlagende Aehnlichkeiten, welche man zwischen indischer und griechischer Philosophie hat finden wollen, zurück.

Digitized by Google

Elemente, oder die Sonne, oder den Mond als das Wesen zu betrachten, aus welchem Alles entsprungen sei. Darauf werden wir weniger durch unmittelbare Angaben, welche doch auch nicht ganz fehlen [1]), als durch polemische Untersuchungen, welche wir einer spätern Zeit zuschreiben müssen, geführt. Merkwürdig sind in dieser Beziehung mehrere Stellen der Weda's, welche uns den Gang sehr gut zu bezeichnen scheinen, welchen die Philosophie der Hindu's nahm, indem sie, von der Verehrung einzelner Naturkräfte ausgehend, zu der Einsicht kam, daß nur das eine vernünftige Wesen, welches alle Wesen durchdringt, die allgemeine Seele, der Ursprung aller Dinge sei [2]).

In der einen dieser Stellen [3]) wird von einer Versammlung von Weisen erzählt, welche über die Frage in Verlegenheit sind, was unsere Seele und was Brahm sei, indem vorausgesetzt wird, daß Brahm oder der Grund aller Dinge die allgemeine Seele sei. Die Weisen erhalten Unterricht darüber von einem Könige, welcher sie den einen nach dem andern frägt, was er als die allgemeine Seele verehre. Die Antworten, welche er erhält, bezeichnen irgend einen Theil der Natur; der eine nennt den Himmel, der andere die Sonne, ein dritter die Luft, ein fünfter und sechster das Wasser und die Erde. Aber alle diese Antworten genügen dem Könige nicht, indem der Himmel nur das Haupt, die Sonne das Auge, die Luft der Athem, der

1) Ueber die Luft als Princip s. As. res. VIII. p. 418, nach den Weda's.

1) As. res. VIII. p. 421 f.; VII. p. 241.

1) Ib. VIII. p. 463 f.

der Aether der Rumpf, das Wasser der Unterleib und die Erde die Füße der Seele seien. Er belehrt sie sodann, daß sie alle nur einzelne Wesen verehrten, und daher auch nur einzelner Lust theilhaftig werden könnten; zu verehren aber sei allein das, was in allen den Theilen der Welt sich offenbare, und wer es verehre, der werde allgemeiner Lust und Nahrung theilhaftig werden in allen Welten, in allen Wesen und in allen Seelen [1]).

Wenn in dieser Stelle der Weda's die Lehre ohne weitere Gründe mitgetheilt wird, so treten dagegen die Gründe derselben Denkart in einer andern Stelle mehr hervor [2]). Ein Sohn frägt seinen Vater, was Brahm sei; der Vater aber verweist ihn an sein eignes Nachdenken, indem er nur bemerkt, das sei Brahm, von welchem alle Dinge ausgehn, das, durch welches alle leben nach ihrer Geburt, wonach sie streben und in welches sie übergehn. Zuerst glaubt nun der Sohn zu finden, Brahm sei Speise, dann er sei Athem, endlich er sei Vernunft. Aber alles dies genügt ihm nicht, und wenn er seinem Vater vorlegt, was er gefunden, weist ihn dieser zu tieferm Nachdenken an. Zuletzt findet der Sohn, Brahm sei Glückseligkeit, denn alle Dinge stammen in der That aus Lust, geboren leben sie durch Lust, sie streben nach Lust und Glückseligkeit und gehen in sie über. Mit dieser Lehre möge man vergleichen, was der Brahman Mandanis dem Onesikritos sagte [3]): Die beste Lehre sei die, welche Lust und Unlust

1) Vergl. ebend. S. 432 f.; S. 442.

2) As. res. VIII. p. 454 f.

3) Strab. XV, 1. p. 298.

Digitized by Google

aus der Seele verbanne; Unluſt aber ſei von Arbeit verſchieden, jene der Seele feindlich, dieſe ihr befreundet; den Körper müſſe man an Arbeit gewöhnen, damit die Vernunft ſtark werde, durch welche man die Zwietracht der Seele dämpfe.

Etwas verſchieden von dem Inhalte des angeführten Stücks erklärten ſich andere Stellen der Weda's über das höchſte Weſen, indem ſie daſſelbe auf die Vernunft, auf die Wahrheit oder auch auf die Rede zurück führen [1]). Doch mag dies eben nicht als eine weſentliche Verſchiedenheit betrachtet werden, da die Vernunft und die Rede doch auch als mit der höchſten Glückſeligkeit verbunden betrachtet werden [2]).

Wenn man nun hierin die ſchon ausgebildetern, über den Standpunkt des natürlichen Gegebenſeins hinausgehenden Vorſtellungen der Hindus von Gott erkennt, ſo muß auch ihnen zur Seite der Verſuch geſtanden haben, die Frage: wie aus der allgemeinen Seele die Mannigfaltigkeit der erſcheinenden Dinge ſich entwickelt habe, zu beantworten. Wir finden auch hierüber in den Weda's mancherlei Andeutungen, unter welchen wir jedoch eine ältere, der bloßen Naturanſicht angehörige, von einer ſpätern, welche Alles zu vergeiſtigen ſtrebt, unterſcheiden möchten, ohne jedoch behaupten zu wollen, daß dieſe beiden Anſichten in der älteſten Philoſophie der Hindu's mit Bewußtſein ſich von einander geſondert haben müßten. Als der älte-

1) As. res. VIII. p. 402, 427, 448; V. p. 362.

2) Ib. VIII. p. 448. Brahme, who is intellect with felicity, is the best path (to happineſs) etc.

Digitized by Google

sten Vorstellungsart hierüber angehörig sehe ich nemlich die Lehren an, daß sich Alles aus der Trennung des Urgrundes in die beiden Geschlechter des Männlichen und Weiblichen erzeugt habe [1]), oder daß Alles aus dem Ei, oder in andern physischen Verwandlungen geworden sei. Später dagegen möchten die Lehren sein, welche die Schöpfung als das Opfer des Brahm darstellen [2]), wenn man dieses Bild im Sinne späterer Commentatoren deuten darf, als wenn nemlich das oberste Wesen einen Theil seiner Vollkommenheit dahin gegeben habe der Sterblichkeit und der Veränderung, der Qual des Lebens. Von einer andern Art, wenn sie auch mit der vorigen vermischt vorkommen sollte, möchte die Vorstellung sein, welche den Grund alles Daseins auf mystische Weise als weder Sein, noch Nicht-Sein, weder Tod, noch Leben, weder Tag, noch Nacht beschreibt, und erklärt, die Schöpfung der Welt könnten weder Götter, noch Menschen erkennen, weil sie aus ihr erst ihr Dasein empfangen hätten, so daß sie allein dem bekannt sei, welcher im höchsten Himmel das Weltall beherrsche [3]); aber damit wird doch auch die Annahme verbunden, aus der Kraft der Betrachtung und aus dem

---

1) Ib. p. 441 f. Später ist jedoch vielleicht, wie Rhode, I. S. 232, bemerkt hat, die Verehrung des Lingam. Das weibliche Princip wird als die Kraft der männlichen Gottheit betrachtet. Colebrooke As. res. VII. p. 280. Daher die Spaltung der Sekten der Hindu's in die, welche das weibliche, und in die, welche das männliche Princip derselben Gottheit verehren.

2) Ib. p. 405; VII. p. 251; V. p. 356.

3) Ramayuna I. p. 574; As. res. VIII. p. 432 f.

Digitized by Google

Verlangen im Geiſte, welches der urſprüngliche ſchaffende Saame ſei, werde die Welt, und erkannt werde dies Verlangen von den Weiſen durch die Einſicht in ihren Herzen, welches ſie unterſchieden im Nicht-Sein als die Feſſel des Seins [1]). Dieſe Vorſtellungsweiſe nemlich ſcheint ſich von der zuletzt angeführten darin weſentlich unterſchieden zu haben, daß ſie die Welt als eine Entwicklung und Verwirklichung der göttlichen Kraft betrachtet, indem nach ihr aus dem ungeordneten Sein, welches weder wahres Sein, noch unſterbliches Leben oder heller Tag iſt, das geordnete Sein durch das Verlangen des Urgrundes hervorgehn ſoll, während die andere Anſicht umgekehrt die Weltſchöpfung als ein Opfer und als ein Eingehn in die Nichtigkeit des Lebens ſich denkt. Von dieſer letztern Art iſt auch die Vergleichung der Weltſchöpfung mit dem Schlafen Brahms, und ſeines vorweltlichen oder unweltlichen Seins mit dem Wachen. Ob dieſe Vergleichung ſchon vor der Wedanta-Philoſophie, welche wir ſpäter kennen lernen werden, bei den Hindu's geherrſcht habe, wagen wir nicht zu entſcheiden, obgleich ſie in Manu's Verordnungen vorkommt [2]).

---

1) As. res. VIII. p. 404 f. Die engliſche Ueberſetzung iſt nicht ganz deutlich. Then was there no entity, nor non-entity, — death was not, nor then was immortality, nor distinction of day or night. — But that mass, which was covered by the husk, was produced by the power of contemplation. First desire was formed in his mind and that became the original productive seed; which the wise, recognising it by the intellect of their hearts, distinguish, in nonentity, as the bond of entity. Das Bild des Verlangens wird auch mit dem Bilde vom Männlichen und Weiblichen verbunden.

2) Fr. Schlegel, über Sprache und Weish. d. Ind., S. 280.

Digitized by Google

In diesem Werke herrscht auf entschiedne Weise die Meinung von der Nichtigkeit der Welt:

Zahllose Weltentwicklungen giebt's, Schöpfungen, Zerstörungen,
Spielend gleichsam wirket er dies, der höchste Schöpfer für und für [1]).

In andern Lehren dagegen, namentlich in den buddhistischen, wird die Welt als der Durchgang zur Vollendung betrachtet. Es mag auch Vorstellungen gegeben haben, welche beide Meinungen zu vereinigen suchten. Ueber ihr Alter wagen wir nichts zu entscheiden, weil uns historische Andeutungen fehlen, obgleich es uns sehr wahrscheinlich ist, daß sie hohen Alters sind, da sie in der ganzen Denkweise der Hindu's sich tief verzweigt haben.

Eben so fehlt es uns an bestimmten Aussagen, welche das hohe Alter der Lehre von einer völligen Wiedervernichtung der Welt feststellen; jedoch scheint es aus der gewiß sehr alten Lehre der Hindu's von den verschiednen Weltaltern hinlänglich zu erhellen. Die Hindu's nemlich, hierin von der griechischen Lehre über denselben Gegenstand abweichend, haben die Dauer der Weltalter nach gewissen Zeiträumen festgesetzt, und es ist natürlich anzunehmen, daß nach dem Verlaufe dieser Zeiträume eine gänzliche Er-

---

So mit Wachen und Schlaf wechselnd, dies All, was sich bewegt, was nicht,
Bringt zum Leben er stets hervor, vertilgt es, stets unwandelbar.

1) Ebend. S. 283.

neuung der Welt statt finden müsse. Eine merkwürdige Vorstellungsart findet sich hierüber, wiewohl sie nicht sehr weit verbreitet gewesen zu sein scheint, nemlich daß die Körperwelt nur als Mittel diene, die von Gott Abgefallenen zu läutern und zu ihm zurück zu führen, aber auch vergehe, wenn dieser Zweck erreicht ist.

Nun ist noch zu erwähnen, daß zu den ältern Vorstellungsarten, welche sich bei den Hindu's philosophisch ausgebildet haben, auch gewiß ihre Lehre von der Seelenwanderung und von der Befreiung von der Seelenwanderung gehört. Ursprünglich mag sich diese Lehre an die Vorstellung von dem ewigen Flusse der Naturkräfte, von der Wanderung derselben aus einer Form in die andere, angeschlossen haben, und so ziemlich materiell aufgefaßt worden sein [1]); später aber ist sie wohl in geistigerem Sinne gedacht worden. Die Seelenwanderung wird von den Hindu's als ein Zustand der Unruhe und der Unseligkeit angesehn, indem die Seelen in der beständigen Gewalt des Todes durch sie erhalten werden und der Mühe der Verwandlung unterliegen. Damit verknüpft sich nun natürlich die sittliche Bedeutung des Lebens. In diesem Volke ist ein tiefes Gefühl von der Sündhaftigkeit des Menschen, von der Schuld, welche er auf sich geladen, und deswegen eine große Furcht vor der Strafe, welcher er zur ewigen Vergeltung unterliegen müsse. Daher bei allen Ceremonien des indischen Gesetzes das beständig wiederkehrende Gebet um Tilgung der Sünden und um Bewahrung

1) S. den Grabgesang As. res. VII. p. 244.

Digitized by Google

vor Sünden [1]), daher die Meinung von der Verdienstlichkeit der Büßungen und die äußerste Härte dieser Büßungen [2]). Wie kann nun das Leben, welches als Buße der unendlichen Vergehungen gegen ein auf das Aeußerste überladnes Ceremonialgesetz [3]) angesehn wird, einen Reiz haben? Daher findet sich denn auch seit den ältesten Zeiten und in den ältesten Werken der Hindu's überall das Verlangen nach Befreiung von der Seelenwanderung und die Sehnsucht nach der Seligkeit, welche als vollendete Ruhe gedacht wird. Die Mittel zur Befreiung sind nach den ältesten Vorstellungen wohl keine andere, als, wie schon früher erwähnt, Opfer und andere Ceremonien, besonders Roßopfer und die äußersten Büßungen. In den spätern Philosophemen der Hindu's findet sich nun aber noch ein anderes Mittel, nemlich Erkenntniß, welche frei ist von allem Sinnlichen, und sich zur Anschauung des Unendlichen erhoben hat. Daß dieses Mittel auch schon der ersten Philosophie der Hindu's bekannt gewesen sei, dafür spricht in den Upanischad's die beständige Empfehlung der innern Beschauung und des tiefen und festen Nachdenkens über

1) Z. B. As. res. V. p. 360. Erbsünde bei den Hindu's ebend. VII. p. 310.

2) Man vergl. die Büßungen des Wiswamitra nach Bopp's Uebersetzung, vorzüglich gegen das Ende.

3) Vergl. die unzähligen Vorschriften über das Essen, die Gesellschaft dabei, das Sitzen u. s. w. As. res. VII. p. 277. Vieles hiervon mag neuern Ursprungs sein. Man sieht, wie Sitte und Gebrauch das lebendige Wesen in den Hindu's überwältigt haben; sie sind wie die Alten, welche nicht mehr aus ihren Gewohnheiten können. Man kann sich nicht verleugnen, daß dieses Volk seit lange sein Tod getroffen hat.

Digitized by Google

das Wesen Gottes [1]), so wie es denn überhaupt natürlich ist, daß schon mit der Entwicklung der Philosophie das tiefe Nachdenken als Mittel zu dem, was man als das Ziel des Lebens sich denkt, betrachtet wird. Wir können hinzufügen, daß auch in dem verhängnißvollen Ringe des Kalidasa [2]) das Sinnen in sich selbst über das höchste Wesen als Mittel zur Erkenntniß alles dessen, was ist, geschildert wird. Uebrigens findet man in den ältern Werken der Hindu's, so weit sie mir bekannt sind, nichts von den Eintheilungen der Erkenntnißkräfte, welche die ausgebildetere Philosophie der Hindu's kennt und deren Kenntniß dieselbe zur Erlangung der höchsten Seligkeit für nothwendig hält.

Soll ich nun noch zum Schlusse dieser Betrachtungen hinzusetzen, wie die Ergebnisse, welche ich aufgestellt habe, mir sehr schwankend und unvollständig dünken? Es dürfte vielleicht nicht unnöthig sein, indem oft dergleichen Untersuchungen mit zu großer Zuversicht entwickelt worden sind, Andere auch nicht selten mehr darauf gebaut haben, als die Urheber selbst. Aber ich hoffe, daß man, billig denkend, anerkennen wird, wie in diesem Gebiete einer ganz jungen Forschung jeder Schritt nur schwankend gethan werden kann. Es soll hier nichts abgeschlossen werden; das, was ich aufgestellt habe, sind Hypothesen, deren Werth

---

1) As. res. VIII. p. 448; 455. Dagegen p. 443 darf nicht dafür angeführt werden, da der Upanischad, aus welchem die Stelle genommen, spätern Ursprungs ist. Auch in dem Atharvan-Weda kommen mehrere Stellen dieser Art vor.

2) Act. VII. sc. 6.

Digitized by Google

hier, wie überall, nur darin besteht, daß sie die Aufmerksamkeit auf einen oder den andern Punkt leiten, dessen Sicherstellung noch weiterer Forschungen bedarf. Die Hypothesen sind für den Versuch und die Beobachtung. Es kam uns hier überhaupt mehr darauf an, allzu sichern Behauptungen Zweifel entgegen zu stellen, als selbst etwas Sicheres behaupten zu wollen. Von einer philosophischen Betrachtung der Menschengeschichte ausgehend, würden wir vielleicht etwas Festeres aufstellen können, aber wir wollen uns vor allen Dingen, wenn es darauf ankommt Thatsachen zu begründen, vor der Vermischung geschichtlicher mit philosophischen Untersuchungen hüten.

Drittes Kapitel.

Von dem Ursprunge der griechischen Philosophie.

Wenn wir uns über das Vorgeschichtliche der indischen Philosophie weitläuftig ausgelassen haben, so sind wir um so mehr gesonnen, über das Vorgeschichtliche der griechischen Philosophie uns kurz zu fassen; denn das Vorgeschichtliche dieser ist ganz anderer Art, als das Vorgeschichtliche jener; von dem, was für das indische Alterthum noch nicht geschichtlich ist, läßt sich wohl die Hoffnung hegen, daß es noch einmal geschichtlich werden dürfte, und es verlangt deswegen größere Beachtung; dagegen das

Digitized by Google

griechische Alterthum ist uns wohl hinlänglich bekannt, um einzusehn, wie seiner Geschichte eine bestimmte Grenze gesteckt ist.

Unser Zweck bei diesen Untersuchungen über das Vorgeschichtliche ist nur, so viel als möglich uns über das zu unterrichten, woran die erste Entwicklung der griechischen Philosophie sich anschließen konnte. Wir unterscheiden zu diesem Zwecke das, was in der griechischen Denkart zur Erregung philosophischer Gedanken lag, und was etwa aus fremdem Unterricht den Griechen zugeflossen sein möchte. Indem wir das Erste zuerst betrachten wollen, erinnern wir daran, daß es hauptsächlich drei Weisen der geistigen Entwicklung sind, an welche sich die Philosophie anschließt, nemlich das religiöse Gefühl, die Dichtkunst und die volksthümliche Denkweise, wie sie in Sitten, Staatsmaximen und wissenschaftlichen Bestrebungen sich ausdrückt.

Was nun die religiösen Vorstellungen der Griechen betrifft, so möchte man sie als die reichste Quelle für unsern Zweck ansehn. Viel ist uns von ihnen überliefert worden, und in diesem hat offenbar Vieles Beziehung auf allgemeine Lehren, wenn solches auch nur bildlich in den Mythen dargestellt sein sollte. Auch schon die Alten haben gemeint, manche Philosopheme möchten ihre Quelle in alten Ueberlieferungen der Mythologen gefunden haben, wie z. B. die Lehre, Alles sei in unaufhörlichem Flusse, auf die Verse des Homer, in welchen er den Okeanos und die Thetys, die Meergottheiten, als die Eltern der Menschen und der Götter nennt, bezogen wird, oder wie Aristoteles in dem Anfange der Theogonie des Hesiodos, wo er das

Chaos und die Liebe als Urgründe alles geordneten Daseins besingt, den Ursprung der Lehre, welche das bildende Princip von der Materie unterscheidet, zu finden glaubte. Allein das, was die Alten hierüber sagen, ist theils sehr ungenügend, nicht selten sehr gezwungen, theils klingt es, wie Verspottung [1]), und endlich, da es sich nur auf einzelne und sehr versteckte Elemente der religiösen Ueberlieferungen bezieht, können wir darin keinen großen Einfluß auf die Ausbildung der Philosophie angedeutet finden.

Wollen wir in der religiösen Denkart die wahren Anknüpfungspunkte der griechischen Philosophie finden, so müssen wir untersuchen, wie in den Zeiten, in welchen die Philosophie entstand, diese Denkart beschaffen war. Die Untersuchungen dagegen, welche auf die ältesten mythologischen Vorstellungen und auf die Ideen und Gefühle, aus denen sie entstanden sein mögen, sich beziehn, können uns für unsern Zweck ganz gleichgültig sein, denn von den religiösen Vorstellungen, aus welchen die griechische Mythologie erwachsen ist, wagen wir zu sagen, daß sie zu den Zeiten des Thales etwas Veraltetes und halb Vergessenes, halb Vernachlässigtes, kurz etwas, was nicht mehr lebendig in die Entwicklung des griechischen Geistes eingriff, waren. Doch müssen wir einige allgemeine Betrachtungen über die Entstehung und Fortbildung der griechischen My-

1) Die Sophisten scheinen sich auch damit einen falschen Schein gegeben zu haben, daß sie ihre Meinungen auf sehr alten Ursprung zurück führen wollten. Darüber spottet Platon nicht selten, wie offenbar im Protagoras und Kratylos, aber auch wohl im Theätet.

Digitized by Google

thologie äußern, ehe wir ihre Bedeutung für die Entwicklung der Philosophie zum Verständniß bringen können.

Es kann wohl kaum ein Zweifel darüber herrschen, daß die ersten Linien der Mythologie aus Asien nach Europa gekommen sind, vielleicht nicht so sehr durch spätere Anbauer, als durch die ersten Einwohner selbst. Diese ersten Grundlinien aber sind unter der Hand der bildenden Griechen bald gänzlich umgewandelt worden. Wenn wir nur irgend den Ueberlieferungen über die orientalische Mythologie, wie sie nicht nur in schriftlichen Mittheilungen, sondern auch in Bildwerken uns vorliegen, trauen dürfen, so müssen wir einen sehr wesentlichen Unterschied zwischen ihr und der griechischen, wie sie in der historischen Zeit uns erscheint, anerkennen. Jene drückt ihre Verehrung gegen das Göttliche in manchen unförmlichen Symbolen aus, thierischer Gestalt entnommen, oder auch menschliche Gestalt mit thierischer vermischend, oder, wenn auch die menschliche Form überall hervortritt, doch sie zu Zerrbildern ausdehnend; diese dagegen, wenn sie das Göttliche ausdrücken will, sucht nur das Kräftige, das Edle und Schöne in der menschlichen Gestalt darzustellen. Zu diesem Abstande beider Arten der Mythologie ist es nicht auf einmal gekommen, sondern allmälig hat sich die griechische Darstellungsweise aus der orientalischen heraus gebildet. Noch beim Homeros und beim Hesiodos finden wir manche Spuren der ältern Vorstellungsweise, welche schon bei den Tragikern fast ganz verschwunden ist; sie wurde zwar nicht völlig vergessen, aber sie trat in den Hintergrund zurück gegen die Götterbilder, welche öffentliche Verehrung genossen, mit allem Aufwande der Kunst geschmückt. Es

Digitized by Google

entstand ein Geschlecht jüngerer Götter, welches die ältern Götter besiegte [1]).

Nicht schwer ist es, den Grund dieser Umwandlung der Mythologie bei den Griechen zu finden. Der Kunstsinn der Griechen hat sie hervorgebracht. So wie die bildende Kunst fortschritt, mußten die Ungeheuer, bis auf wenige Ueberbleibsel, aus dem würdigsten Gegenstande der Kunst, aus der Mythologie, verschwinden. Man hat den plastischen Geist der griechischen Poesie nicht verkannt; man muß seine Wirksamkeit auch in der griechischen Mythologie anerkennen.

Es ist offenbar, wie diese Fortbildung der griechischen Mythologie ihr allmälig immer mehr ein heiteres und menschliches Ansehn gab. Die Götter erscheinen wie Menschen, im Umgang mit Menschen, nur mächtiger und klüger, als diese, übrigens denselben Leiden und denselben Leidenschaften unterworfen; nur so sind sie ein passender Gegenstand der Kunst. Aber in demselben Maaße, in welchem ihre Gestalten der Kunst gerecht wurden, in demselben Maaße wurden die mythischen Vorstellungen zur Erregung philosophischer Gedanken unpassend. Mit der rohen Form, in welcher sich die ersten Gefühle der Ehrfurcht, der Scheu, der Verehrung vor dem Göttli-

1) Mir ist nicht unbekannt, was Otfr. Müller, Proleg. z. e. wissensch. Mythol. S. 373 f., gegen die frühere Verehrung der ältern Götter erinnert hat. Davon mag auch so viel wahr sein, daß später Manches über die frühern Götter von Dichtern erfunden worden; aber ich kann mich nicht überreden, daß Zeus früher verehrt worden sei, als Uranos.

Digitized by Google

chen ausgesprochen hatten, verloren auch die Göttergestalten ihre Bedeutsamkeit. Die Götter, welche menschlich auf dem Olymp wohnten, konnten nicht so das Nachdenken mit dem Gedanken des Unendlichen erfüllen, wie die mythischen Symbole, welche ein Bild der das Weltall schaffenden oder befruchtenden Kraft zu geben erfunden zu sein schienen.

Doch wenn wir die religiöse Denkart der Griechen gerecht würdigen wollen, müssen wir ihre öffentliche Gottesverehrung von der geheimen unterscheiden. Von der erstern handelten wir bisher, und suchen jetzt ihren Einfluß auf die Entwicklung der griechischen Philosophie zu bestimmen. So verschiedenartig auch die Formen waren, in welchen der Gottesdienst bei den Griechen hervortrat, so war er doch beim Beginn der historischen Zeit im Ganzen zu einem krassen Anthropopathismus, zu einem rohen Ceremonienwesen und zur bloßen Ueberlieferung herabgesunken. Das Volk kannte die Bedeutung der Ueberlieferung und der ursprünglichen Einsetzung der Gebräuche nicht, das religiöse Gefühl, welches sich an sie anschloß, war nur das ganz allgemeine einer unbestimmten Ehrfurcht vor dem Ursprünglichen, Alten und Göttlichen, ein Gefühl, welches sich in verschiednen Formen aussprach, und theils geschichtliche Anknüpfungspunkte in den einzelnen Staaten fand, theils bei der Betrachtung der Naturerscheinungen sich äußerte. Die Götter waren diesen Griechen von der ethischen Seite die Stammväter ihrer Heldengeschlechter, die Gründer und Beschützer ihrer Staaten und der sittlichen Ordnung in ihnen, die Wächter über ihr Haus; nur wenig schimmerte ein allgemeinerer Gesichtspunkt hindurch, der im

Digitized by Google

Zeus wohl auch den allgemeinen Vorsorger [1]) erblicken ließ, und andere Götter als Wohlthäter der ganzen Menschheit bezeichnete. Dabei fehlte auch die physische Seite nicht, indem die Griechen in allen Naturerscheinungen göttliche Kräfte regsam erblickten, und ein tiefes Gefühl der Nothwendigkeit, nach welcher Alles in der Welt göttlichen Gesetzen gemäß sich gestaltet, in ihnen nicht vermißt wird. Daß eine tiefere Auffassung des Religiösen in der allgemeinen Denkart der Griechen zu dieser Zeit nicht lag, wird daraus bewiesen, daß ihnen die Gesänge des Homeros und des Hesiodos als Quellen der Götterlehre galten [2]).

Wenn wir uns nun fragen, was eine solche Religion für die Entwicklung der Philosophie vorbereitet habe, so ist es wohl klar, daß es nur sehr allgemeiner Art sein konnte. Von der Einheit des Grundes aller Dinge, welchen zu erforschen der Zweck der Philosophie ist, leitete der Polytheismus der Volksreligion mehr ab, als die dunkeln Spuren des Monotheismus in ihm darauf hinleiteten. Doch konnte allerdings das philosophische Streben auch in diesen dunkeln Spuren einen Haltpunkt finden. Die sittliche Ordnung der Dinge, auf welche ferner die religiösen Vorstellungen führten, konnte ebenfalls zu philosophischen Gedanken erregen, und hat es wahrscheinlich gethan, woran sich denn auch wohl die, wenn auch sehr unbestimmten, Vorstellungen von dem Leben der Verstorbenen im Hades und von der Vergeltung ihrer Thaten anschlossen. Am meisten aber mußte wohl die physische Seite der Volksre-

1) *Μητιέτης.*

2) Darüber giebt Herodot, II. 53, nicht nur seine Meinung.

Digitized by Google

ligion, in wiefern sie überall in der Natur das göttliche Leben zu erblicken aufforderte, und Alles dem Naturgesetze unterordnete, das philosophische Nachdenken erwecken.

Doch alle diese Anregungen der Philosophie sind sehr untergeordneter Art; weniger ist dessen in der öffentlichen Religion der Griechen, was Philosophie erwecken, als was der philosophischen Denkart widerstreben konnte. Aber eben ein solches Widerstreben ist die beste Erweckung der lebendigen Kraft, und so kann man sagen, mehr Nutzen habe die griechische Philosophie daraus gezogen, daß die Religion ihr nicht entgegenkam oder ihr widersprach, als daß sie ihr einige Gedanken zur Erforschung überlieferte. Denn je mehr die Götterlehre zur bloßen Ueberlieferung ohne tiefern Sinn herunter gekommen war, um so mehr ließ sie auch das wissenschaftliche Nachdenken frei, und indem sie Unwürdiges von den Göttern aussagte, rief sie das philosophische Streben hervor, dem Bedürfnisse der menschlichen Seele, sich über das Verhältniß zwischen Göttlichem und Weltlichem zu unterrichten, durch eignes Forschen Genüge zu leisten. Davon findet man den Beweis in den Verhältnissen, in welche schon die ersten Philosophen sich gegen die Volksreligion stellten. Denn die, welche sich nicht etwa ganz gleichgültig gegen alle religiöse Ueberlieferungen zeigten, haben entweder den Aberglauben des Volks und die alten Ueberlieferungen von den Göttern verspottet und geschmäht, wie wir beim Xenophanes, Herakleitos und Anaxagoras finden werden, oder sie haben es sich herausgenommen, wie Parmenides und Empedokles, sich eine eigne Theogonie und Kosmogonie zu erfinden. Das fromme Wesen der Pythagoreer, welche unter den ältern Philosophen allein auf

reli-

religiöse Vorstellungen hindeuteten, möchte wohl mehr an die Geheimlehren, als an die öffentliche Verehrung der Götter angeknüpft werden.

Positivern Einfluß, hat man gemeint, möchten die Mysterien auf die Philosophie ausgeübt haben. Doch ist hierüber, wie es mir scheint, ein fast undurchdringliches Dunkel verbreitet. Guten Grund nemlich scheint mir die Unterscheidung zu haben, welche man zwischen den Gebräuchen der Mysterien und zwischen der Lehre gewisser priesterlicher Schulen, die sich an die Mysterien angeschlossen haben, gemacht hat, indem man meint, daß jene gar nicht nothwendig mit dieser verbunden gewesen seien. Ist aber dies der Fall, so konnte auch in dem, was man gewöhnlich heilige Sage (ἱερὸς λόγος) nennt, etwas anderes mitgetheilt werden, als was der ursprüngliche Sinn des geheimen Gottesdienstes war. Dies würde nun das schwierige Verständniß der abgerissenen Notizen, welche wir über die Mysterien der Alten finden, noch um Vieles schwieriger machen. Nach zuverlässigen Untersuchungen [1]) ist so viel gewiß, daß vor dem Homer, denn Homer ist alleinige Quelle für die Zeit vor ihm, kein geheimer Gottesdienst nachgewiesen werden kann, aber auch höchst wahrscheinlich, daß vor ihm kein geheimer Gottesdienst statt fand. In den Schriften, welche dem Hesiodos zugeschrieben werden, geschieht zuerst seiner Meldung. Wir sind nun geneigt,

1) Lobeck, de Orphei aetate, diss. I — III. Die Gründe, welche Creuzer, Symbolik III. S. 152 f., für das Gegentheil anführt, beruhen auf einer ganz unsichern Chronologie. Lobeck geht wenigstens den Weg, welcher in solchen Untersuchungen allein zu einem Resultate führen kann.

Digitized by Google

mit den erwähnten Untersuchungen anzunehmen, daß die mystischen Religionen in Griechenland ein Werk des reifenden griechischen Geistes waren, in welchem mit dem Bewußtsein über sich selbst auch der Zweifel und die Bangigkeit über sich und sein Leben um sich griff [1]), mit einem Worte, daß sie den Uebergang bezeichnen aus den Spielen der Kindheit in den Ernst des reifern Alters. So wie nun die öffentliche Religion sich immer mehr für die künstlerische Darstellung und in Verbindung mit dieser ausgebildet hatte, so scheinen dagegen die mystischen Gebräuche und Erzählungen mehr dem philosophischen Gedanken vorgearbeitet zu haben, ohne doch selbst auf den Namen der Philosophie irgend wie Anspruch zu haben [2]).

Wenn man ein so zusammengesetztes und durch tausend Zufälligkeiten verworrenes Gewebe, wie die griechische Mythologie, öffentliche und geheime, vor sich hat, so muß man natürlich in Irrthum gerathen, wenn man es als das Resultat einer Richtung des Geistes oder einer Stufe seiner Entwicklung betrachtet. Uns kommt es daher auch gar nicht in den Sinn, aus der philosophischen Richtung des griechischen Geistes die geheimen Gottesdienste der Griechen erklären zu wollen, sondern nur, daß diese Richtung in die Ausbildung der Mysterien mit eingriff, möchten wir behaupten. Wenn sich der öffentliche Polytheis-

---

1) Lobeck l. l. diss. III. p. 8.

2) Lobeck, de mysteriorum argumentis, ps. III. p. 4. Haud equidem repugno, hierologiis aliquantulum ex physica ratione et e philosophia admistum fuisse, ea videlicet, quae fuit ante philosophos.

Digitized by Google

mus der Griechen immer mehr von der urſprünglichen religiöſen Bedeutung entfernte, dem Gedanken, welcher ſich an das religiöſe Gefühl nothwendig anſchließt, faſt gar keine Befriedigung gewährte, ja ſelbſt dem ſittlichen Gefühle mehrfaches Aergerniß erregte, ſo läßt es ſich nicht anders denken, als daß der nachdenkliche Geiſt der Griechen, auch noch ehe er zur Entwicklung der Philoſophie kam, an einem andern Orte ſeine Befriedigung geſucht habe. Dazu boten ſich die geheimen Religionen dar, dazu wurden ſie zum Theil gebildet. So ſehn wir eine Reihe geheimnißvoller Männer in der Zwiſchenzeit zwiſchen der mythiſchen Urwelt und der geſchichtlichen Periode aufſtehn, welche da, wo der öffentliche Gottesdienſt nicht ausreichen wollte, eingriffen, und ſelbſt auf Befehl des Staats durch fremdartige Gebräuche das von Schuld belaſtete Gemüth ſühnten. Die geheimen Weihungen ſchloſſen ſich höchſt wahrſcheinlich an ältere Religionen an, wie die Myſterien in Samothrake und in Eleuſis an Ueberbleibſel pelasgiſchen Gottesdienſtes, wurden aber wohl erſt jetzt, im Gegenſatz gegen die neuere Ausbildung der Religion, zu geheimen Orgien. Schon das Geheimniß und das Dunkel, in welches die alten Ueberlieferungen von den im Lichte der Kunſt dargeſtellten menſchlichen Göttern zurück gedrängt worden waren, mußten die Andacht, aber auch das Nachdenken erregen. Außerdem aber mochte auch wohl der Inhalt der alten Ueberlieferungen zum Theil noch bedeutſamer erſcheinen, als die faſt ganz vermenſchlichte Geſchichte der neuern Götter. Je mehr befremdend er den Vorſtellungen der neuern Griechen war, um ſo mehr wurde man aufgefordert, durch neuere Deutung, in Erzählungen, Bildern oder

Vorschriften, das Alte, wenn nicht verständlich zu machen, doch gewissermaßen der Vorstellung zu nähern. So sehen wir an die geheimen Lehren eine Art von geheimer Dichtkunst sich anschließen; die Namen des Orpheus, des Musäos, des Linos und Anderer werden berühmt; an diese reihen sich geschichtliche Personen, wie Thaletas, Epimenides und Onomakritos, an diese aber schließen sich zuletzt Philosophen ähnlicher Richtung an, wie die Pythagoreer und Empedokles.

Ohne nun wie Aristoteles [1]) sagen zu wollen, daß es nicht eben der Mühe werth sei, ernstlich über die mythologischen Lehren der alten Theologen nachzuforschen, dürfen wir doch wohl behaupten, daß ihre ganze Vorstellungsweise nur in wenigen und in wenig entwickelten allgemeinen Meinungen sich bewegte. Da aber eben diese Meinungen in späterer Zeit weiter ausgebildet worden sind, und wir nur von Spätern Kunde über sie erhalten haben, so liegt hierin eine große Schwierigkeit, den Grad ihrer Ausbildung zu bestimmen; denn die Spätern haben sich schwerlich enthalten, ihre Bildung in die alten Ueberlieferungen hinein zu legen. Deswegen ist hierüber nur den ältesten Nachrichten einigermaßen zu trauen. Herodot und seine Zeitgenossen kennen Orphische und Bakchische Orgien, und bei jenem stehn sie offenbar in einer gewissen Verehrung, indem er sie auf ägyptischen Ursprung zurück führen will [2]). Bei Spätern dagegen sind sie in Verachtung [3]), und gewiß

1) Met. III. 4.

2) II. 81.

3) Plat. de rep. II. p. 364; Euthyd. p. 277; Isocr. laud. Busir.

Digitized by Google

nicht mit Unrecht, indem sich allerlei Aberglaube und Betrug an sie angeschlossen hatte. Dies ist kein geringer Beweis für die oben entwickelte Annahme, daß die Mysterien sich im Uebergange zur Philosophie ausgebildet haben, denn als einem solchen Uebergange angehörig, haben sie ihre kurze Zeit gehabt, nachher aber sind sie in Verfall und in Verachtung gerathen. Platon erwähnt zwar auch ihre Entartung, spricht aber sonst, wenn auch mit einigem Anflug von Ironie, doch nicht ohne Achtung vom orphischen Leben und von orphischer Lehre. Nach ihm erscheint das orphische Leben als ein ascetisches, durch Mäßigkeit die Seele ordnendes, wodurch auch körperliche Heilung bezweckt werden könne [1]); die alten Weihen werden von ihm zu jener Art der Begeisterung gezählt, welche ohne Bewußtsein die Seele erhebe und reinige [2]). Ueber die Lehre der alten Theologen führt Platon freilich manches an, was als willkürliche und den Sophisten nachgebildete Deutung erscheinen möchte, wie wenn er ihnen die Lehre des Herakleitos beilegt, daß Alles beständig fließe [3]); Anderes dagegen scheint dem Charakter alter mythischer Lehren ganz entsprechend zu sein. Hierzu rechnen wir die Meinungen über das gegenwärtige und das zukünftige Leben, daß jenes ein Leben wie im Grabe sei, zur Strafe alter Frevel, worauf die allgemeine Nothwendigkeit reinigender Gebräuche gegründet werden

---

p. 229 ed. Steph.; Theophr. charact. 16; cf. Lobeck de myster. priv. II. p. 2.

1) De legg. VI. p. 782; Charm. p. 156 f.

2) Phaedr. p. 244, 265.

3) Cratyl. p. 402.

Digitized by Google

mußte, daß aber auch im zukünftigen Leben die Gerechten Lohn ihrer Thaten, so wie die Ungerechten Strafe erwarte [1]). An diese Vorstellungen schloß sich auch höchst wahrscheinlich die Lehre von der Seelenwanderung an [2]). Ueber die kosmogonischen Lehren, welche diesen Mysterien zugeschrieben werden möchten, finden wir keine sichere Auskunft beim Platon; Aristoteles aber meinte gefunden zu haben, daß den ältern Theologen überhaupt die Meinung vorgeschwebt habe, das Bessere entwickle sich aus dem weniger Guten, die Ordnung aus dem Ungeordneten [3]), indem sie aus der Nacht, dem Chaos, dem Uranos oder dem Okeanos die Dinge hervorgehn ließen, aber nicht aus dem Zeus, der jetzt die Welt beherrsche. Diese Meinung des Aristoteles gewinnt große Wahrscheinlichkeit, wenn man sie sowohl mit spätern Lehren der Philosophen, welche sich hieran anschlossen, als mit andern Vorstellungen der Orphiker von den Göttern vergleicht. Denn von diesen müssen wir voraussetzen, daß sie noch sehr roh waren, und an physischen Erscheinungen den Begriff des Göttlichen sich anschaulich machten [4]), das Vernünftige also wahrscheinlich als eine spätere Entwicklung ihnen erschien. Uebrigens scheint in ihren physischen Vorstellungen eine Vermischung, oder vielmehr Nicht-Unterscheidung mechanischer und dyna-

1) Cratyl. p. 400; Meno p. 81; de rep. II. p. 303. Cf. Philolai fragm. ap. Clem. Alex. Strom. III. p. 433.

2) Phileb. p. 66. Die Erwähnung des Pindar, Meno l. l., scheint eben dahin zu deuten. Vergl. O. Müller's Prolegomena S. 385.

3) Met. XII. 6; XIV. 4.

4) Arist. met. II. 4; XII. 8.

Digitized by Google

mischer Ansicht statt gefunden zu haben, wie sie auch in der hesiodischen Theogonie und in der orphischen Lehre, in welcher vom Ei die Geburt der Dinge abgeleitet wird [1]), nachgewiesen werden kann.

So gering auch und so unsicher die Ausbeute sein mag, welche wir aus den mythischen Vorstellungen für unsern Zweck schöpfen konnten, so können wir doch noch weniger aus unserer Kenntniß der Dichtkunst und der sittlichen und wissenschaftlichen Denkweise jener Zeiten entnehmen. Diese beiden Quellen, aus welchen die Philosophie schöpfen konnte, sind oben fast nur zu dem Zwecke angedeutet worden, um die Lücke bemerklich zu machen, welche in der historischen Betrachtung über die Wiege, aus welcher die griechische Philosophie hervorging, uns bleiben muß. Wir sind nicht so kühn, aus den wenigen Fragmenten, welche uns von den Dichtern um die Zeit des Thales übrig geblieben sind, über den Charakter ihrer Dichtkunst etwas bestimmen zu wollen, außer nur das Allgemeinste, nemlich daß in der lyrischen und gnomischen Dichtkunst, welche jetzt sich auszubilden anfing, ein nachdenklicher Charakter herrschte, wie er diesen Arten der Dichtkunst geziemt, zur Erregung philosophischer Gedanken aber wohl geeignet ist. Einzelne Gedanken der Dichter anzuführen, würde nichts frommen, da sie nicht nothwendig von der herrschenden Denkart, sondern vielleicht nur von der Stimmung des Augenblicks zeugen würden.

An die gnomische Dichtkunst schlossen sich am nächsten

---

1) Von dieser Lehre ist zuerst beim Plutarch, Sympos. II. 3, 2, die Rede; ihr Alter darf daher bezweifelt werden.

Digitized by Google

die Gemeinplätze für das thätige Leben an, welche in den Sprüchen der sieben Weisen gesammelt worden sind, und welche mit den Anfängen der griechischen Philosophie ungefär gleichzeitigen Ursprung gehabt haben mögen. Von einer Philosophie der sieben Weisen, wenn man den Thales ausnimmt, wird jedoch niemand, welcher Philosophie von andern Erzeugnissen des Geistes zu unterscheiden weiß, sprechen wollen. Eine Art Lebensweisheit mochte sich bei ihnen ausgebildet haben, welche sie, aus dem Verkehr mit den Menschen schöpfend, in kurzen Sinnsprüchen dem Verkehr überlieferten. Eine tiefere Weisheit in diesen zu suchen, sind wir keineswegs geneigt, ja wir möchten nicht einmal aus ihnen über die sittliche Gesinnung der Griechen damaliger Zeit irgend etwas folgern, da ihre Sammlung wenig Zuverlässigkeit hat, und die ganze Zusammenstellung der Sieben zu einer Gesellschaft, deren Mitglieder überdies auf verschiedne Weise genannt werden, zu dem Gebiete der Sage, nicht der Geschichte gehört. So mögen sie denn hier nur erwähnt worden sein, um anzudeuten, wie zu des Thales Zeiten der Geist der Ueberlegung und des Nachdenkens das ganze Leben der Griechen zu durchdringen begonnen hatte.

Hiervon giebt auch die wissenschaftliche Bildung dieser Zeiten Zeugniß. Denn nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Geschichte, sowohl der Natur, als der Menschen, wurden zu derselben Zeit die ersten Versuche gemacht, indem man so auf einmal an den entgegengesetzten Seiten der Wissenschaft zu arbeiten begann. Die empirische Naturkunde hat ihren Anfang in der Arzneikunde gehabt, und die ersten einigermaßen wissenschaftlichen Aerzte

Digitized by Google

unter den Griechen finden wir in zwei von der Philosophie ursprünglich unabhängigen Schulen etwa um die Zeit des Thales und des Pythagoras. Mehr noch aber, als diese wenig bekannte Naturgeschichte, erregt unsere Beachtung die älteste Geschichte der Griechen. Diese, wie sie aus den Händen eines Kadmos, Pherekydes und Hekatäos hervorging, ist nicht viel jünger als Thales, und scheint der Philosophie noch nicht so fern gestanden zu haben, als die spätere Geschichtschreibung. Denn Philosophie und Geschichte haben eine gemeinsame Quelle gehabt in den religiös-poetischen Theogonien und Kosmogonien und in der Sage über Götter und Menschen. Diesen gemeinsamen Ursprung konnten sie auch in ihrer ersten Ausbildung nicht verleugnen. Daher finden wir bei den ältesten Philosophen Manches über Entstehung der Menschheit und über Stiftung der Staaten. Die erste Geschichte aber schloß sich an die Nachforschung über Entstehung aller Dinge an, und verband mit der Götter Ursprung die Geschichte der Helden und Menschen. Davon sieht man die unzweideutigen Spuren noch im Herodot. Den ältesten griechischen Geschichtwerken möchte auch wohl das sehr ähnlich gewesen sein, was Pherekydes der Syrer über die Vermischung und Geburt der Götter schrieb. Von diesem Manne, welcher zu den ältesten Schriftstellern in Prosa gezählt wird, deutet Aristoteles an, daß er auf der Grenze zwischen der mythischen Poesie und der Philosophie gestanden habe [1]), und die Ueberlieferungen, welche uns von seinem Werke Nachricht geben, stimmen darin überein, daß

1) Met. XIV. 4.

Digitized by Google

er unter gewissen mythischen Bildern seine Vorstellung von dem Ursprunge der Dinge mittheilte. Daß diese Bilder für uns schwer zu deuten sind, ist natürlich, weil sie schon den Alten, welche doch das Ganze übersehn konnten, dunkel vorkamen, uns aber nur wenige Fragmente seiner Allegorie gerettet worden sind. Daß er Alles aus dem Besten habe hervorgehn lassen, schließt Aristoteles [1]) wohl nur daraus, daß er den Zeus als das Erste gesetzt hatte [2]). Außer dem Zeus aber scheint er eine bildbare Masse angenommen zu haben als zweites Princip, welches er die Erde nannte [3]), und indem er den Zeus als das befruchtende Princip in die Liebe sich verwandeln ließ, stand er wohl in der Mitte zwischen der mechanischen und dynamischen Naturlehre, deren Sonderung wir in den ersten Anfängen der griechischen Physik sich bildend finden [4]).

Wenn man nun diese Elemente griechischer Bildung, aus welchen die Philosophie sich entwickeln konnte, betrachtet, so wird man wohl nicht daran zweifeln können, daß sie hinreichend waren, den philosophischen Trieb der Griechen zu wecken und zu nähren. Findet man ein Volk auf der Stufe der Bildung stehend, auf welcher das griechische

---

1) L. l.

2) Diog. L. I. 119.

3) Wenn Diog. L. l. l. die Zeit als drittes Princip genannt wird, so scheint mir damit nur die Ewigkeit der Zeit, in welcher die Principe waren, angedeutet zu werden.

4) Die Hauptstellen über die Lehre des Pherekydes außer den schon angeführten sind: Clem. Alex. Strom. VI. p. 621; Procl. in Tim. III. p. 156; Herm. irris. phil. 12. p. 222. Worth.; Max. Tyr. diss. X, 4. p. 174. Reisk.

Digitized by Google

zur Zeit des Thales ſtand, ſo muß man erwarten, daß es ſich bald ſeine Philoſophie bilden werde, wenn nicht ungünſtige Umſtände ſein Fortſchreiten auf der begonnenen Bahn hemmen ſollten. Man kann unbedenklich ſagen: die Griechen bedurften keiner Anweiſung zur Philoſophie; ohne fremden Unterricht konnten ſie ſich zur philoſophiſchen Erkenntniß erheben.

Doch wer weiß, zu ihren eignen guten Gaben kann noch der fremde Unterricht als ein willkommenes Geſchenk hinzugetreten ſein, und wenn ſie auch nicht einen eigentlich philoſophiſchen Unterricht genoſſen haben ſollten, ſo ſind doch vielleicht Gedanken und Ueberlieferungen aus der Fremde, in den guten Boden des griechiſchen Geiſtes ausgeſäet, fruchtbar geworden zur Erzeugung der Philoſophie.

Wir werden alſo hier noch zu unterſuchen haben, ob ſich einigermaßen ſichere Spuren in den Ueberlieferungen darüber nachweiſen laſſen, daß die Griechen Elemente ihrer ältern Philoſophie von fremden Völkern entnommen hätten. Dadurch werden wir wieder auf die orientaliſchen Völker geführt, denn bei andern können wir keine Bildung ſuchen, welche der griechiſchen Philoſophie hätte förderlich ſein können.

Wir haben jedoch hierbei nicht bloß auf die alten Ueberlieferungen, ſondern auch auf einige der wichtigſten neuern Unterſuchungen zu ſehn, denn jene ſind zu ungenügend, und müſſen daher durch mancherlei gelehrte Zuſammenſtellungen ergänzt werden. Vieles beruht hierbei auf allgemeinern Vorſtellungen und auf Wahrſcheinlichkeiten, welche man aus der Vorſtellung über das Verhältniß der Griechen zum Orient entnahm und entnimmt. Man hat es ganz natür-

Digitized by Google

lich gefunden, anzunehmen, die orientalische Bildung sei auf die spätern Griechen übergeflossen, und so auch philosophische Lehren; ein Zusammenhang zwischen der griechischen und der orientalischen geistigen Entwicklung sei auf jeden Fall anzuerkennen. Wer wird so thöricht sein, dies Letztere im Allgemeinen zu leugnen? Wenn man aber hieraus etwas folgern will, besonders zu unserm Zwecke, so muß man einen doppelten Einfluß des Orientalischen auf das Griechische unterscheiden, einen frühern und einen spätern. Den frühern setze ich zuerst in die Zeiten, als Griechenland von Asien aus mit seinen ersten Bewohnern bevölkert ward, dann aber auch, als spätere Colonien von Asien und Aegypten aus der Richtung der ersten Völkerzüge nach Griechenland folgten. Durch diese Einwanderungen ist erst das Volk geworden, welches wir in der geschichtlichen Zeit als das griechische kennen; dadurch ist auch erst der Gegensatz zwischen morgenländischem und abendländischem Wesen entstanden. Denn als die ersten Einwanderer nach Griechenland kamen, waren sie unstreitig Orientalen, und brachten das ganze orientalische Wesen in ihre neuen Wohnplätze. Nachher aber hat sich ein solcher Gegensatz zwischen den Ausgewanderten und denen, welche im Orient zurück geblieben waren, festgesetzt, daß die Griechen diese nur Barbaren nannten. Sie hatten verschiedne Sprachen, verschiedne Sitten. Den spätern Einfluß nenne ich den, welcher statt fand, nachdem die Griechen ein Volk, welches keine fremden Bestandtheile mehr in sich aufnahm, geworden waren. Dieser Einfluß ist so wenig zu leugnen, als der erste; aber darüber möchte großer Streit herrschen, wie weit er sich erstreckt habe.

Digitized by Google

Wir haben es bei unsern Untersuchungen nur mit dem letzten Einfluß zu thun, denn bei der Gründung des griechischen Volks kann von Philosophie nicht die Rede sein; jedoch um diesen genauer zu bestimmen, wird es nicht unpassend sein, Einiges über jenen Einfluß zu sagen. Was die Griechen vom Orient aus in ihre neue Heimath mitbrachten, ist der Grund der griechischen Sprache geworden, in welcher man noch die Verwandtschaft mit den Orientalen erkennen kann; auch empfingen damals die Griechen die Anfänge der Künste, welche zum Leben nothwendig sind, und was in ihren Sitten und in ihrer Mythologie sich Verwandtes mit dem Orientalischen nachweisen läßt, ist größtentheils in jenem hohen Alterthume das Eigenthum der Griechen geworden. Viel weiter mochte sich wohl das nicht erstrecken, was mit den Griechen und den Colonien, welche später gefolgt sind, nach Griechenland eingewandert ist. Dagegen Schreibekunst, Rechenkunst, Landesvermessung und Beobachtung der Gestirne haben sehr wahrscheinlich erst später die Griechen von den Fremden kennen gelernt. Es bestand also eine Art von Verkehr unter Griechen und Barbaren, und ein Austausch, nicht nur der Waaren, sondern auch der Kenntnisse und Geschicklichkeiten. Viele jedoch scheinen mir eine zu große Meinung von der Innigkeit und von dem Einflusse dieses Verkehrs auf die Griechen zu haben. Man scheint sich denselben fast wie den Verkehr der neuern Europäer unter einander oder auch mit Nicht-Europäern vorzustellen; aber gewiß ist er ganz anders und viel beschränkter gewesen. Welche Masse der Verkehrsmittel haben wir vor den Alten voraus! Bei uns ist, worauf besonders zu achten, das Vorurtheil, wel-

Digitized by Google

ches bei den Alten alles Barbarische traf, nicht vorhanden, und wenn bei den Griechen die Unbekanntschaft mit fremden Sprachen ein fast unübersteigliches Hinderniß geistiger Mittheilung zwischen ihnen und den Barbaren war, so ist uns dagegen die Verschiedenheit der Sprache fast nur ein neuer Anreiz zum Austausch der Gedanken. Die Dolmetscher zwischen Griechen und Barbaren scheinen aber nicht viel weiter ausgereicht zu haben, als zum Handel und Wandel und zu sonstigen bürgerlichen Geschäften. Auf diesen Kreis des Verkehrs beschränkte sich also auch wohl hauptsächlich die Gemeinschaft der Griechen mit den Barbaren in der historischen Zeit; was sich sonst noch daran anschloß, mußte mehr einzelner und zufälliger Art sein.

Wir haben es hier hauptsächlich nur mit religiöser Gesinnung und Denkart und mit wissenschaftlichen Untersuchungen zu thun. Was die religiöse Denkart betrifft, so scheint es mir so leicht und so natürlich nicht, wie viele gedacht haben, daß sie von den Griechen erforscht und von den Barbaren mitgetheilt worden sei. Denn das Innerste unserer Seele, unsere ganze religiöse Gesinnung, offenbaren wir nicht so leicht; es wird auch nicht so leicht erkannt. Was von äußern Gebräuchen offen daliegt, ist ein Anderes; darauf kommt es uns aber wenig an. Wie schwierig es hält, bei vielfachem äußern Verkehr die innere Denkweise aufzufassen, davon zeugt, daß wir von Kaufleuten sehr wenig brauchbare Nachrichten über die Religion fremder Völker erhalten haben. Ueberdies waren die Griechen wenig empfänglich für religiöse Ansichten anderer Art, als die ihren. Aeschylos und Herodotos liefern den Beweis, besonders der letztere, der zwar von fremden Göttervereh-

Digitized by Google

rungen vieles erzählt, aber alles nur in griechischem Lichte betrachtet.

Noch näher liegt es uns, zu bezweifeln, ob die Griechen philosophische Mittheilungen von den Orientalen erhalten haben. Die philosophische Mittheilung ist überhaupt sehr schwierig, und wir sehen es noch jetzt, daß eine Philosophie lange in einem Volke verschlossen sein kann, ohne daß die benachbarten Völker, welche mit jenem in vielfachen Berührungen, selbst wissenschaftlicher Art stehn, von ihr irgend eine Erregung erhalten. Eine innere Verschiedenartigkeit zwischen Griechen und Barbaren dürfen wir doch wohl voraussetzen, und daraus scheint es mir zu folgen, daß die ältern Griechen auch wenig geneigt waren, von den Orientalen zu lernen. In den Zeiten, von welchen hier die Rede ist, war man fern von der Gelehrsamkeit, welche das Urtheil Anderer zu erforschen und aus ihm sich zu unterrichten sucht; ein Jeder suchte sich bei sich selbst zu bilden, wenn er nicht in seiner Jugend auf einen passenden Lehrer gestoßen war. Es giebt keine Spur davon, daß in den ältesten Zeiten der Philosophie ein Grieche etwa eine ägyptische oder persische Schrift übersetzt habe oder sich habe übersetzen lassen. Noch weniger waren wohl die griechischen Philosophen im Stande, selbst solche Schriften zu lesen oder mündlich einen wissenschaftlichen Unterricht in fremder Sprache zu erhalten.

So müssen wir bezweifeln, ob die Griechen große Lust und große Fähigkeit besaßen, von den Orientalen zu lernen. Aber auch von den Orientalen dürfen wir kaum voraussetzen, daß ihre Geschicklichkeit zu lehren groß gewesen sei. Bei der wissenschaftlichen Mittheilung gilt die Regel,

Digitized by Google

daß niemand früher zum Lehren geneigt und geschickt ist, ehe er die Anfangsgründe der Wissenschaft einigermaßen überwunden hat. Es frägt sich also, ob zur Zeit der angehenden wissenschaftlichen Bildung unter den Griechen die Orientalen weit genug in der wissenschaftlichen Entwicklung fortgeschritten waren, um den Griechen fähige Lehrer zu werden. Was wir von der orientalischen Bildung jener Zeit kennen, berechtigt uns keineswegs dies anzunehmen. Was ihnen Herodot, welcher sie kannte, zuschreibt, besteht nur in einigen Anfängen der Wissenschaft, und Platon legt auch den Phönikern und Aegyptern als das, was sie vor Andern auszeichnet, nur die Gewerbsthätigkeit bei, während den Griechen vor allen andern Völkern Wißbegier zukomme [1]). Nach allen diesen Berücksichtigungen der Verhältnisse, in welchen die Griechen zu den Orientalen standen, ist es uns also nicht sehr wahrscheinlich, daß jene von diesen die Elemente ihrer wissenschaftlichen Bildung entnommen haben sollten.

Doch wir müssen nun die Ueberlieferungen und die Gründe prüfen, auf welche sich die von der unsrigen abweichende Meinung Anderer stützt. Die Ueberlieferungen über die barbarischen Lehrer griechischer Philosophie sind bei den griechischen Schriftstellern selbst im Ganzen nicht sehr häufig und im Einzelnen nicht zum besten beglaubigt. Bei den ältesten Zeugen, beim Platon und beim Aristoteles, finden wir darüber nichts. Platon führt zwar zuweilen ägyptische Mythen an und legt Aegyptern weise Sprüche in den Mund, daß er aber dies alles nicht zu ernst genommen

1) De rep. IV. p. 435 fin.

nommen wissen wolle, darüber erklärt er sich deutlich genug [1]). Erst in den spätern Zeiten, erst mit dem Absterben des wissenschaftlichen Lebens unter den Griechen, vervielfältigen sich die Gerüchte über die orientalische Abkunft der griechischen Philosophie. Die Spätern wollen mehr hierüber wissen, als die Frühern, und davon lassen sich die Gründe nicht schwer auffinden. Nachdem die Fähigkeit Eignes zu erdenken abgenommen, fing man an, seiner eignen Dürftigkeit in der Erfindung sich bewußt, über die Alten, und woher sie ihren Reichthum genommen, zu grübeln; man verstand die reichen Quellen ihres Lebens, welche sie in sich selbst hatten, nicht mehr, da man sich selbst unfähig fand, aus sich Aehnliches zu schöpfen. Auch war man nach den Zeiten des Aristoteles mit dem Orient näher bekannt geworden; man hatte Spuren einer frühern Bildung in ihm, als in Griechenland gefunden, man war nicht im Stande sich eine andere Bildung, als die griechische zu denken, die Vermuthung war zu natürlich, daß die alten Griechen von den Orientalen gelernt hätten, wie die neuern Griechen von ihren Voreltern noch jetzt lernten. So wurden zwei Arten der Unfähigkeit Ursachen dieser Vermuthung, dann des allgemeinen Irrthums und vieler

1) Phaedr. p. 275. Ich will hier beiläufig erwähnen, daß man wohl auch noch neuerdings darauf hingedeutet hat, Platon möchte seine Philosophie aus Aegypten geholt haben, s. A. W. Schlegel, Vorrede zum Bhagavad-Gita, S. XXV. Dies wird aber schon hinlänglich durch die oben angeführte Stelle aus dem 4. Buche der Republik widerlegt, in welcher er den Aegyptern zwar das φιλοχρήματον, aber nicht das φιλομαθὲς beilegt.

Digitized by Google

daran sich anknüpfender historischer Muthmaßungen, die Unfähigkeit eine andere Bildung, als die eigne, sich zu denken, und die Unfähigkeit, in den höhern wissenschaftlichen Gebieten zu schaffen. Man beurtheilte die Vorzeit nach sich, daraus entstand die schlechte Geschichte, welche den äußern Zusammenhang an der Stelle des innern zu gewinnen suchte. Als nun noch die orientalische Phantasterei in der Geschichte um sich griff, erhielt man Ueberlieferungen, wie die der Neu-Platoniker, welche im Ganzen niemand gebrauchen kann, viele aber im Einzelnen zu gebrauchen versuchen; aber ich möchte sagen, sie sind bis in das Einzelste verderbt, denn der Hauch der innern Unwahrheit hat sie vergiftet. Diese Männer konnten das Einzelne nicht richtig auffassen, weil sie alles in das schiefe Licht ihrer gehaltlosen Phantasie stellten [1]).

Doch wir müssen auf einige dieser Ueberlieferungen Rücksicht nehmen, und wollen es hier im Zusammenhange thun, da man auf diese Weise am besten ihren Werth zu beurtheilen im Stande ist. Schon dem ersten Philosophen unter den Griechen schreibt man orientalische Lehrer zu. Thales, sagen Einige, habe von den ägyptischen Priestern seine Lehre erhalten. Die Zeugen dafür sind jüngere Schriftsteller, wie Plutarchos [2]) und Jamblichos [3]); auch findet man keine Bestätigung dieser Sage in der Aehnlich-

1) Lobeck, de mysteriorum Eleus. gradibus. I. p. 8. — Platonicus, hoc est pessimus antiquitatis interpres.

2) De plac. phil. I. 3.

3) De vita Pyth. 1. Den Brief des Thales selbst, Diog. Laert. I. 43, erwähne ich nur.

Digitized by Google

keit der Lehre des Thales mit den Meinungen der Aegypter. Deſto mehr hat man den Urſprung der Thaletiſchen Philoſophie bei den Phönikern geſucht. Er ſtammte ja aus einer phönikiſchen Familie und war nach Aſien gereiſt [1]), wahrſcheinlich nach Phönikien; wie iſt es nun nicht höchſt wahrſcheinlich, wenn nicht gewiß, daß er ſeine Lehre, Alles ſei aus dem Waſſer, aus Phönikien erhalten habe, wo dieſelbe Lehre, wie überhaupt in Aſien, uralt iſt [2]). Wir müſſen geſtehn, daß dieſe Vermuthungen uns keineswegs ſehr einleuchtend ſind. Viel wahrſcheinlicher erſcheint es uns vielmehr, daß Thales von ſelbſt, aus ſeiner griechiſchen Denkart heraus, zu der Lehre gekommen ſei, welche er aufſtellte, beſonders wenn wir bedenken, daß Ariſtoteles nicht nur nichts von ihrer ausländiſchen Abkunft ſagt, ſondern auch nichts davon weiß, indem er geneigt iſt, die Lehre des Thales an griechiſche Vorſtellungen ähnlicher Art anzuknüpfen [3]).

Noch größerer Verdacht ruht auf dem Pythagoras, daß er ſeine Philoſophie aus orientaliſchen Ueberlieferungen geſchöpft habe. Hierüber iſt nichts geſchichtlich verbürgt; die älteſten Zeugniſſe ſind etwa zweihundert Jahre jünger, als Pythagoras [4]), und wer das Mährchenhafte in den Erzählungen über den Pythagoras kennt, wird auf alle die

---

1) Nemlich nach dem oben angef. untergeſchobnen Briefe.

2) Stanleji hist. phil., p. 9; C. Ritter Vorhalle der europäiſchen Völkergeſchichte, S. 179.

3) Met. I. 3.

4) Iſokrates erwähnt zuerſt die ägyptiſche Reiſe laud. Bus. p. 227. ed. Steph.

Digitized by Google

Angaben über die Reisen des Pythagoras nach Syrien, Babylon, Persien, Indien, ja zu den Thrakern und den Druiden in Gallien, durchaus nichts bauen wollen; sie haben alle gleiche Gewähr. Man kann also nur nach der Wahrscheinlichkeit der Sachen urtheilen, und in dieser Rücksicht finde ich es einigermaßen glaublich, daß Pythagoras in Aegypten war und dort Bekanntschaft mit ägyptischen Meinungen machte. Das aber, was hierüber von den frühern Griechen vermuthet wird, bezieht sich allein auf die Lehre von der Seelenwanderung, von welcher schon Herodot urtheilt, daß sie ägyptischen Ursprungs sei. An dieses Urtheil des Herodot sind wir nicht gebunden [1]), eben so wenig, als wir die Meinung des Herodot theilen müssen, daß die griechischen Götter aus den ägyptischen ihren Ursprung genommen haben; denn es sind dies Urtheile eines Mannes, welcher für das ägyptische Alterthum eingenommen war. Man hat jedoch noch andere Spuren ägyptischer oder orientalischer Lehre in den Gebräuchen und Ausdrucksweisen der Pythagoreer finden wollen; aber wer sich die Mühe geben will, die Ueberlieferungen hierüber zu untersuchen, wird finden, daß die Nachrichten größesten Theils aus späterer Zeit sind, wenig unter einander zusammenhängen, und den wichtigsten selbst von frühern Ge-

1) Herodot, II. 123, giebt sein Urtheil nur für seine Meinung aus, indem er sagt, die Griechen, welche die Seelenwanderung gelehrt, hätten sie für ihre eigne Lehre ausgegeben, also nicht für ägyptische. Er geht von der Annahme aus, daß die Aegypter zuerst die Unsterblichkeit der Seele gelehrt hätten. Diese Lehre brauchten doch die Griechen nicht erst zu des Pythagoras Zeiten von den Aegyptern zu lernen.

Digitized by Google

währsmännern, welche die Pythagoreer noch kannten, widersprochen wird [1]). Es ist leichter über diese Dinge dieses oder jenes Zeugniß anzuführen, als eine geschichtliche Thatsache darüber auszumitteln. Wir enthalten uns also des Gebrauchs solcher Zeugnisse, welche, nur der Sage entnommen, in späterer Zeit zur Beglaubigung eines Vorurtheils von unwissenschaftlichen Männern sind gebraucht worden, und nur über die Lehre von der Seelenwanderung entscheiden wir uns, daß sie den Pythagoreern und den Aegyptern gemein war. Was ist aber damit gewonnen? Wir wollen uns nicht darauf berufen, daß die Sage von der Seelenwanderung fast eben so allgemein verbreitet gewesen zu sein seint, als die Lehre von der Unsterblichkeit, sondern nur zu bedenken geben, daß jene Sage schon vor dem Pythagoras den Griechen nicht unbekannt war. Sie wird seinem Lehrer, dem Pherekydes zugeschrieben und den Orphikern, mit welchen Herodot die Pythagorischen Orgien in Verbindung bringt. Auch Herodot erkennt die frühere Verbreitung dieser Lehre unter den Griechen an, indem er von den neuesten die frühern Verbreiter derselben unterschei-

1) Nur eine Ausnahme macht hiervon, daß die Pythagoreer eben so, wie die Aegypter, nicht in wollenen Kleidern begraben werden durften. Herod. II. 81. Dieser Aehnlichkeit möge sich erfreuen, wer da will. Ich bemerke aber hier noch, daß Herodot zwischen den ägyptischen, orphischen, bakchischen und Pythagorischen Mysterien eben keinen Unterschied macht, kann nur in irgend einer Aehnlichkeit, welche er an ihnen insgesammt fand, gegründet sein, und diese Aehnlichkeit, vermuthe ich aus der früher angeführten Stelle, war ihre Lehre von der Unsterblichkeit der Seele.

Digitized by Google

det [1]); denn unter den neueſten können doch nur die Pythagoreer verſtanden werden. Alſo wenn Pythagoras in dieſer Lehre von der ägyptiſchen Weisheit neue Erkenntniſſe den Griechen zugeführt haben ſoll, ſo muß er wenigſtens eine andere Form derſelben, als die, welche den Griechen früher bekannt war, empfangen und mitgetheilt haben [2]). Davon finden wir aber keine Spur in der Philoſophie, welche von ihm ihren Namen führt, vielmehr iſt dieſe ihren weſentlichen Beſtandtheilen nach ein ſo eigenthümliches Erzeugniß des griechiſchen Geiſtes, daß wir ihre Bedeutung

---

1) II. 123. τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἳ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον.

2) F. Schlegel, üb. d. Sprache u. Weisheit der Indier, S. 111, ſagt: „auf dieſe Weiſe (nemlich in moraliſchem Sinne) finden wir in der Lehre des Pythagoras den Begriff der Metempſychoſe mit allen ſeinen orientaliſchen Nebenbeſtimmungen zum ſichern Beweiſe, daß er keine helleniſche Erfindung war.“ Ich bedaure, daß Fr. S. alle die orientaliſchen Nebenbeſtimmungen in der Pythag. Lehre nicht näher bezeichnet hat; denn ich ſelbſt weiß ſie nicht zu finden. Wenn aber etwa in dem moraliſchen Sinne der Hauptbeweis liegen ſoll, ſo weiß ich auch wieder das Beweiſende in dieſem Beweiſe nicht zu finden. Denn wo dieſe Lehre auf ſittliche Geſinnung ſtieß, da mußte ſie auch einen ſittlichen Charakter annehmen, und die, welche Alles aus Ueberlieferung von den Indern zu den Griechen gelangen laſſen, werden doch wohl nicht ſo weit gehn, zu behaupten, auch die ſittliche Geſinnung habe ſich von jenen zu dieſen fortpflanzen müſſen. Uebrigens iſt Fr. Schl. nicht ſo kühn, den Pythag. ſelbſt nach Indien gehn zu laſſen, ſondern er läßt die Lehre von der Seelenwanderung von Indien durch Aegypten nach Griechenland wandern; meint aber, zwiſchen der ägyptiſchen und indiſchen Seelenwanderung ſei ein großer Unterſchied. Wie konnte nun doch die Pythagoriſche Seelenwanderung ſo große Aehnlichkeit mit der indiſchen erhalten?

Digitized by Google

nur aus der Geschichte des griechischen Geistes begreifen können. Die Seelenwanderung nimmt in dieser Lehre nur eine sehr untergeordnete Stelle ein.

Nun ist außer den schon angeführten nur noch eine Lehre der ältern griechischen Philosophen, von welcher eine bestimmte Ueberlieferung bei den Alten vorhanden ist, daß sie ihren Ursprung im Orient gehabt habe, nemlich die Atomenlehre. Der Stoiker Poseidonios behauptete, diese Lehre stamme von dem Sidonier Moschos oder Mochos, der vor den Zeiten des Trojanischen Kriegs gelebt habe [1]). Nun weiß man zwar nicht, wie Leukippos, welcher für den Urheber der griechischen Atomistik gilt, mit den Phönikern in Verbindung gekommen sein soll, aber da uns wenig von dem Leben dieses Mannes bekannt ist, so ist es doch nicht unwahrscheinlich, anzunehmen, er sei auf irgend eine Weise von den Phönikern belehrt worden, oder wenn nicht er, doch ein anderer Mann derselben Lehre, Demokritos, welcher, seiner eignen Aussage nach, weite Reisen auch im Morgenlande gemacht hatte, obgleich auch dieser keineswegs eingestehn will, daß er von dorther seine Philosophie entnommen habe. Anstatt nun solche lockere Vermuthungen gänzlich abzuweisen, hat man sie noch dadurch zu unterstützen gesucht, daß auch bei den Indern atomistische Vorstellungen vorkommen, welche ihren Weg über Phönikien nach Griechenland gefunden haben möchten [2]). Aber man betrachte nur zuerst die Ueberlieferung. Die, welche sie dem Poseidonios nachsprechen, sind selbst in

1) Sext. Emp. IX. 363; Strab. XVI. p. 367. Tauchn.

2) Fr. Schlegel, üb. d. Spr. u. Weisheit der Ind. S. 118.

Digitized by Google

Zweifel, ob sie ihm glauben sollen, und sie haben wohl Grund zu zweifeln, denn die Ueberlieferung spricht von einer Zeit, welche außer dem Bereich aller historischen Kunde liegt, Poseidonios ist wenigstens um tausend Jahre jünger, als die Zeiten, von welchen er spricht, er behandelte überdies die älteste Geschichte ganz willkürlich, und war geneigt, die Philosophie bis in das älteste Alterthum der Erfindung der ersten Künste zurück zu schieben [1]); einem solchen Schriftsteller ist in einer Sache, von welcher das ganze Alterthum nichts weiß, durchaus nicht zu trauen. Man füge noch hinzu, daß die Phöniker, wie wir früher aus dem Platon bemerkt haben, den Alten als wissenschaftliche Männer durchaus nicht bekannt sind, und zuletzt, daß wir die Atomenlehre als eine Meinung betrachten müssen, welche aus der Ausbildung der mathematischen Erkenntniß unter den Griechen und aus deren Anwendung auf die Erfahrungen über die Natur ganz natürlich sich entwickeln mußte, und ich glaube, niemand, welcher mit unbefangenem Geiste prüft, wird nach solchen Ueberlegungen den früher angeführten Vermuthungen einige Wahrscheinlichkeit beilegen.

Auch solchen griechischen Philosophen, welche schon in das reifere Alter der Sokratischen Schulen gehören, wird nachgesagt, daß sie aus dem Unterrichte der Barbaren neue Lehren nach Griechenland gebracht hätten. Darüber glaube ich kurz sein zu können. Die Entwicklung der Sokratischen Schulen ist von der Art, daß man die Keime fast aller ihrer Lehren bei den frühern Griechen finden kann. Es

1) Senec. ep. 90.

scheint mir von einer gänzlichen Unkunde der Sokratischen Lehre in ihrem Verhältnisse zur griechischen Art zu zeugen, wenn man aus einer schlecht verbürgten Anekdote [1]) annehmen zu müssen glaubt, dem Sokrates sei das Ganze oder ein Theil seiner Lehre von einem indischen Reisenden, der nach Athen gekommen sein soll, man weiß nicht wie, eingegeben worden. Man hat ferner vom Platon gesagt, er habe von den Aegyptern gelernt; dagegen aber spricht, daß er selbst die Aegypter ihrer Weisheit wegen nicht achtet, und nur eine grobe Unkenntniß seiner Lehre kann ihren durchaus griechischen Charakter verkennen. Man hat endlich auch daran erinnert, daß der Skeptiker Pyrrhon in Indien mit Gymnosophisten und in Persien mit Magern verkehrt haben soll, auch giebt es einen und den andern Punkt in seiner Lehre, welchen man mit orientalischen Lehren vergleichen könnte, aber eben diese Punkte sind schon vor ihm in Griechenland bekannt gewesen, so daß er, wenn er sie in Indien oder Persien kennen gelernt haben sollte, damit nichts Neues in sein Vaterland gebracht haben würde. So finden wir nichts durch Ueberlieferung Gesichertes, was uns nöthigen könnte, in den Zeiten der blühenden griechischen Philosophie ein Eingreifen des orientalischen Einflusses auf ihre Entwicklung anzunehmen. Dagegen beginnt allerdings eine Vermischung der griechischen mit der orientalischen Denkweise, als der Verfall der Sokratischen Schulen herbei kam.

Es bleibt uns nur noch übrig, Einiges über neuere

---

1) Der Bürge ist Aristoxenos, von welchem viele Unwahrheiten über den Sokrates in Umlauf sind. Euseb. praep. ev. XI. 3.

Digitized by Google

Vermuthungen, welche sich an die alten Ueberlieferungen nicht unmittelbar anschließen, zu sagen. Diese Vermuthungen stützen sich theils auf Aehnlichkeiten der Lehren, theils auf Dunkelheiten in der Entwicklung der griechischen Philosophie. Wie gebrechlich die erste Stütze sei, hat man selten recht eingesehn. Eine allgemeine Aehnlichkeit wird unter den Ausbildungen philosophischer Gedanken immer statt finden, denn das allgemeine Streben des menschlichen Geistes nach wissenschaftlicher Einsicht muß ähnliche Producte erzeugen, und mehr als eine allgemeine Aehnlichkeit hat man gewöhnlich nicht nachweisen können; ja wenn man in die genauern Einzelheiten der Lehren eindringt, so findet man nicht selten solche Unähnlichkeiten, welche das Wesen der Sache betreffen, und daher jede Möglichkeit der Ueberlieferung ausschließen. Wenn irgend wo, so ist hier die genaueste Nachforschung nöthig, und jedes oberflächliche Urtheil von Dilettanten abzuweisen, weil solche selten Aehnliches und Unähnliches, und was das Wesentliche in beiden ist, gehörig abzumessen im Stande sind, nur zu oft aber einzelnen Aeußerungen folgen, deren Werth vor der geschichtlichen Kritik sie nicht abzuschätzen im Stande sind. Nur da, wo man solche Aehnlichkeiten der Lehren findet, welche sehr in das Besondere und in die eigenthümliche Darstellung eingehn, läßt sich auf einen historischen Zusammenhang schließen; alsdann aber muß man nach dem Frühern und Spätern forschen, um sagen zu können, welche Lehre die Mutter, welche dagegen die Tochter sei; läßt uns aber die Zeitbestimmung im Stich, so kann nur aus dem Zusammenhange der Lehren entschieden werden, wo das natürliche Vaterland derselben zu suchen sei.

Digitized by Google

Am wenigsten ist es zu billigen, wenn man allerlei Arten von Philosophie, welche etwas vom sogenannten Pantheismus enthalten, auf orientalischen Ursprung zurück führen will, selbst die Lehre des Xenophanes [1]), welche doch so offenbar aus dem dialektischen Charakter der Griechen entsprungen ist. Die Vermischung der verschiedenartigsten Ansichten ist hierin zu offenbar, als daß man nicht bei genauerer Forschung das Vage der Vermuthung einsehn sollte. Mehr Aufmerksamkeit verdient das, was man über den orientalischen Ursprung der Herakleitischen Lehre gesagt hat, gewiß auch mit in Berücksichtigung ihrer pantheistischen Richtung [2]), denn es bezieht sich doch auf Kenntniß des Einzelnen. Aber freilich, wenn wir uns dabei bald auf ägyptische, bald auf magische und Zoroastrische Lehren verwiesen sehen [3]), so wissen wir nicht, wohin wir uns wenden sollen, und müssen eine unwissenschaftliche Vermischung von Lehren, welche zwar aus gleicher Quelle geflossen sein mögen, aber doch zur Zeit des Herakleitos sehr weit aus einander standen, befürchten. Noch mehr macht uns eine andere Bemerkung stutzig, daß nemlich eben sowohl die Lehre des Pythagoras, wie die des Herakleitos auf dieselbe Quelle zurück geführt werden soll, auf den Feuerdienst der

---

1) Schlosser's universalhistorische Uebersicht, 1. Thl., 1. Abth., S. 423 f. Pantheistische Richtungen finden sich überall, wo Religion und Philosophie sich finden, selbst bei den Südsee-Insulanern.

2) Ebend. S. 426; Creuzer's Symbolik, 2. Bd. S. 182 f., erste Ausg.

3) Creuzer, S. 186, 187.

Mager [1]). Denn angenommen, zwei ihrer Art nach so verschiedne Lehren wären aus derselben Ueberlieferung geflossen, so würden wir wenigstens gestehn müssen, das wirklich in der Ueberlieferung Mitgetheilte sei der verschiedensten Deutung fähig, und gar nicht des Namens einer Lehre werth gewesen. Auch die Aehnlichkeiten zwischen Herakleitischer und orientalischer Lehre sind keineswegs von der Art, daß man daraus etwas Entscheidendes entnehmen könnte, vielmehr bestehn sie theils nur in der allgemeinen Ansicht von der Göttlichkeit des Feuers, welche überdies beim Herakleitos ganz anders gewendet ist, als bei den persischen Feueranbetern [2]), theils in einigen unbedeutenden Vorstellungsarten, wie sie wohl auch Leuten, welche gar keinen geschichtlichen Zusammenhang unter einander haben, gemeinsam sein können [3]). Endlich aber finden wir in den

---

1) Ebend. S. 182.

2) Creuzer scheint dies nicht einzusehn, indem er den persischen Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß mit der Herakleitischen Lehre von den entgegengesetzten Thätigkeiten in dem Leben der Welt vergleicht, da doch beide ganz entgegengesetzter Art sind.

3) Creuzer führt solcher Aehnlichkeiten zwei an: 1) daß Heraklit das Sonnenfeuer aus dem Meere sich entzünden läßt, welches Er. mit ägyptischen Symbolen, die erst gedeutet werden müssen, vergleicht; es ist dies aber die kindische Vorstellung der meeranwohnenden Griechen, welche mehrmals bei den ältern Philosophen vorkommt; 2) daß Herakleitos die entgegengesetzten Spannungen der Weltharmonie mit den Spannungen des Bogens und der Leier vergleicht, welches Creuzer auf persische Symbole zurück führen will. Diese Aehnlichkeit ist weit hergesucht, da die Vergleichung doch sehr nahe liegt. Eine viel größere Aehnlichkeit findet sich zwischen einer Stelle von Manu's Verordnungen und einem Herakleitischen Bilde, indem

Digitized by Google

Fragmenten des Herakleitos mehrere Spuren eines entschiednen Barbarenhasses und eine Lehre ausgedrückt, welche der orientalischen Vorstellungsweise ganz entgegengesetzt ist. Doch wir wollen unserer Geschichte nicht vorgreifen, sondern das Nöthige hierüber bei der Herakleitischen Lehre erwähnen.

Um noch zuletzt die Dunkelheiten in der Geschichte der frühern griechischen Philosophie zu erwähnen, so sind sie als eine natürliche Folge theils der unzusammenhängenden Nachrichten, aus welchen wir die Kenntniß dieser schöpfen müssen, theils des unklaren Bewußtseins, aus welchem sie hervor ging, anzusehn. Uebrigens hoffen wir durch eine zusammenhängende Betrachtung der Ueberlieferungen vieles von diesen Dunkelheiten zerstreuen zu können. Unser Urtheil, nach welchem wir es höchst unwahrscheinlich finden, daß orientalischer Unterricht Einfluß auf die Ausbildung der griechischen Philosophie gehabt habe, geht weit mehr von der Betrachtung der ältesten griechischen Philosophie aus, als von der Betrachtung des ältesten orientalischen Wesens. Dies kann auch nicht anders sein, da uns das Orientalische jener Zeit so wenig bekannt ist. Wenn wir aber auf die ersten Anfänge der Philosophie bei den Griechen unser Auge wenden, so finden wir sie so einfach und so ganz von allem Ueberlieferten frei, daß sie durchaus ersten Versuchen gleichen. Die Ausbildung in ihnen geschieht so allmälig, daß man fast jeden Schritt verfolgen kann;

---

beide die Weltbildung als ein Spiel Gottes betrachten, und doch ist auch diese Aehnlichkeit gar kein Zeichen geschichtlichen Zusammenhangs.

Digitized by Google

es bricht nichts plötzlich herein, welches man irgend einer fremden Unterweisung zuschreiben möchte. Wenn sich etwas Ueberliefertes in eine Ausbildung der Philosophie einmischt, so erkennt man dies besonders daran, daß Eintheilungen, Begriffsbestimmungen oder sonstige Formeln in ihr mitgetheilt werden, welche, ohne genügenden Grund hervortretend und nicht vollständig verstanden, zu gezwungenen und dunkeln Ableitungen und zu manchen andern spitzfindigen Bemühungen des Scharfsinns Veranlassung geben. Hiervon aber findet sich keine Spur in der ältesten griechischen Philosophie. In allen Systemen derselben knüpft sich vielmehr Alles an eine sehr einfache Vorstellungsweise an, wie sie beim Erwachen des philosophischen Bewußtseins natürlich ist, und ohne große Hülfsmittel weder zur Erklärung, noch zum Beweis, noch zum Gegenbeweis behilft man sich mit dem Gedankenkreise, welchen aufzufassen einem jeden gebildeten Griechen dieser Zeiten nicht eben schwierig sein konnte.

Viertes Kapitel.

Eintheilung der Geschichte der alten Philosophie.

Erst nach diesen Untersuchungen über das Vorgeschichtliche, und namentlich über den Einfluß des Orientalischen auf die griechische Philosophie, finden wir uns in den Stand gesetzt, an die Eintheilung der Geschichte der alten Philosophie zu gehn. Denn so lange wir in Zweifel wa-

Digitized by Google

ren, welcher Antheil an der Entwicklung der griechischen Philosophie den Orientalen zuzuschreiben sei, und von wo an überhaupt von einer Geschichte der Philosophie gesprochen werden könne, mußten wir auf gleiche Weise in Verlegenheit sein um das, was in die Geschichte der alten Philosophie gehöre, wie um den Eintheilungsgrund derselben. Nachdem wir aber gefunden haben, daß die orientalischen Völker keinen bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung der griechischen, und mithin überhaupt der alten Philosophie gehabt, sondern nur in den Verfall der griechischen Philosophie einigermaßen mit eingegriffen haben, können wir kein Bedenken tragen, nach der Geschichte des griechischen Geistes auch die Eintheilung unserer Geschichte zu machen. Denn auch die Philosophie der Römer hat keinen Anspruch auf eine große Berücksichtigung, da sie zu allen Zeiten von der Philosophie der Griechen abhängig gewesen ist.

Die allgemeine wissenschaftliche Bildung der Griechen hat einen naturgemäßen Verlauf gehabt. Sie ist nicht gewaltsam unterdrückt worden durch irgend eine äußere Gewalt, sondern hat sich durch alle die Stufen, welche ihr erreichbar waren, hindurch gearbeitet, bis sie abstarb, als ihre eigne Einseitigkeit es so wollte. Wenn auch das Staatswesen der Griechen durch äußere Macht eine gewaltsame Umstürzung erfahren hat, so überwand doch die griechische Bildung in Kunst und Wissenschaft alle Barbaren, mit welchen sie in Berührung kam, und wärend der griechische Staat diente, herrschte die griechische Wissenschaft in einem um so weitern Kreise.

Uns zerfällt daher die ganze Geschichte der alten Phi-

Digitized by Google

losophie in drei Zeiträume, von welchen der erste das erste Aufwachsen des philosophischen Geistes, der zweite die vollkommenste Blüthe der philosophischen Systeme und der dritte den Verfall der griechischen Philosophie umfaßt. Um diese drei Zeiträume vorläufig nur nach der Zeitrechnung und in ihren äußern Beziehungen zu der übrigen Bildung des griechischen Volks zu bestimmen, ist uns die Uebereinstimmung, in welcher wir die griechische Philosophie mit dem übrigen Leben des griechischen Volks finden, von nicht geringer Hülfe. Nur selten, vielleicht nie hat sich ein Volk so naturgemäß und gleichmäßig in allen Zweigen seiner Bildung nach gesetzmäßiger Folge ausgebildet, als das griechische. Dies liegt darin, daß die äußern Begebenheiten und die Verhältnisse zu fremden Völkern in der Zeit seiner fortschreitenden Bildung nur wenig das Innere seines Lebens bewegt haben.

Von der ursprünglichen Einheit des griechischen Volks haben wir nur Sagen; da, wo seine Geschichte beginnt, finden wir es in viele kleine Staaten, welche sich auch ihrer Abstammung nach von einander unterschieden, gespalten, ohne Einheit in seinen Bestrebungen. Erst später kamen diese Staaten und Stämme auch zu dem deutlichern Bewußtsein von ihrem Zusammengehören, und es erzeugte sich in ihnen das Streben nach einer Staatseinheit im griechischen Volke, welches freilich an der Eifersucht der Staaten unter einander, an der größern und einigern Gewalt der Nachbarn und an andern ungünstigen Verhältnissen seine Klippe fand. Glücklicher dagegen hat dieses Streben in der Literatur der Griechen sich beurkundet. Zuerst finden wir sie in einer Mannigfaltigkeit von mehr oder weniger

örtl-

örtlichen Sprachweisen ausgebildet, welche nur allmälig von der örtlichen Beschränkung sich frei machten, größere Allgemeinheit gewannen, ohne jedoch die eigenthümliche Farbe der Stammverschiedenheit ganz zu verwischen, endlich aber, nachdem die griechische Bildung die Grenzen ihres ursprünglichen Vaterlandes weit überschritten hatte, in eine allgemeine Schriftsprache sich verloren. So hat auch die Philosophie der Griechen erst örtlich und in gesonderten Stämmen sich versucht, dann zur allgemeinen Wissenschaft des griechischen Volks sich empor gebildet, und ist zuletzt nicht Philosophie des griechischen Volks, sondern der Griechisch-Gebildeten geworden.

Demnach werden wir die drei Perioden der griechischen Literatur überhaupt so bestimmen können, daß in der ersten mehr eine Bildung der einzelnen Stämme oder Städte, als eine Bildung des ganzen Volks statt fand, in der zweiten dagegen die griechische Bildung einen allgemeinen Mittelpunkt gewann, und so als Einheit sich ausbildete, endlich in der letzten diesen Mittelpunkt in Griechenland wieder verlor, und in der weiten Ausbreitung über fast alle gebildete Völker der Erde ihre griechische Eigenthümlichkeit einbüßte.

Um dies zu unserm Zwecke zu gebrauchen, müssen wir noch bemerken, daß die wissenschaftliche Entwicklung überhaupt, und insbesondere die philosophische Einsicht in das Allgemeine, in dem Leben der Völker immer etwas später eintritt, als die künstlerischen Bestrebungen; denn wie in einzelnen Menschen, so auch in ganzen Gesellschaften der Menschen, folgt die Erregung des Verstandes der Erregung der Phantasie. Daher sehen wir auch, daß die griechische

Dichtkunst schon eine Zeit lang ihren Mittelpunkt in der dramatischen Poesie der Attiker gefunden hatte, ehe die attische Philosophie sich des ganzen Reichthums früherer Denker bemeisterte, und eben so finden wir, daß auch die Blüthe der attischen Philosophie eine geraume Zeit die Blüthe der attischen Dichtkunst überlebte.

Die genaueste Bestimmung der drei Bildungsstufen der griechischen Philosophie muß man aber freilich aus dieser selbst entnehmen. Es ist natürlich, daß, so lange die Philosophie in Griechenland nur eine örtliche und in einem bestimmten Kreise beschränkte Ausbildung erhielt, auch der griechische Gesammtgeist in ihr sich nicht ausdrücken konnte. Bei solchen Umständen mußte die philosophische Richtung von einem einseitigen wissenschaftlichen Interesse ausgehn, und in der Befriedigung dieses Interesses enden. Dies ist nun der Charakter der ersten Periode der griechischen Philosophie; so konnte auch in dieser Zeit der ganze Bau der griechischen Philosophie nicht hervor treten. In der zweiten Periode dagegen mußte das Gegentheil statt finden, indem nicht von einer Seite des wissenschaftlichen Sinns, welcher unter den Griechen war, das philosophische Nachdenken angeregt wurde, sondern gleichsam die geistige Gesammtheit des griechischen Volks diese Philosophie hervorbrachte. Daher dürfen wir erwarten, daß in der zweiten Periode der griechischen Philosophie die vollständige Verzweigung dessen, was den Griechen überhaupt Philosophie war, sich darstellen werde. Dagegen muß man auch erwarten, daß in der dritten unserer Perioden mit der Eigenthümlichkeit und Kräftigkeit des griechischen Geistes das Verständniß der systematischen Anordnung der griechischen Philosophie

Digitized by Google

verloren ging, dem Wesen nach, wenn auch die Ueberlieferung derselben sich erhielt.

Um diese Grundsätze zu benutzen, müssen wir hier voraussetzen, daß der wissenschaftliche Zusammenhang der Philosophie sich den Griechen in der gegliederten Einheit der drei philosophischen Lehren, der Logik oder Dialektik, der Physik und der Ethik darstellte, und daß diese Eintheilung zuerst in der wissenschaftlichen Anordnung der Platonischen Schriften sich zu erkennen giebt. Wir würden also den Platon als den Anfangspunkt der zweiten Periode der griechischen Philosophie bezeichnen dürfen, wenn uns nicht daran die innige Verknüpfung seiner Philosophie mit der Sokratischen, auf welche er selbst den Grund seiner Lehren zurück führt, verhinderte. Wir ziehn daher die Entwicklung der Sokratischen Denkart in dem Sokrates selbst und in seinen nächsten Schülern zur zweiten Periode unserer Geschichte, wodurch wir auch den Vortheil gewinnen, das Ganze der attischen Philosophie in dieser zusammen zu haben. Hierin ist auch die Meinung des ganzen spätern Alterthums auf unserer Seite, indem sich die meisten folgenden philosophischen Schulen zu den Sokratikern, mit Recht oder Unrecht, darüber ist hier nicht zu entscheiden, rechneten, die aber, welche es nicht thaten, nur als Ausartungen des philosophischen Strebens betrachtet werden dürfen.

Etwas schwerer hält es, die zweite von der dritten Periode zu scheiden, denn indem in dieser die alten Formen der Lehre äußerlich nach der Ueberlieferung festgehalten wurden, gehört ein geübtes Auge dazu, in der unveränderten äußerlichen Erscheinung die Veränderung des innern Lebens zu erkennen. Ein entschiedendes Zeichen jedoch von

dem Anfange des dritten Zeitraums ist der Anfang der Vermischung zwischen orientalischer und griechischer Denkart, aus welcher der Verlust jener Eintheilung der Philosophie natürlich hervorging, da der orientalischen Denkart die wissenschaftliche Eintheilung fremd war, und sobald der Unterschied zwischen Griechischem und Orientalischem übersehn wurde, auch die Vermischung des Fremdartigsten erfolgen mußte. Ein anderes Zeichen des Verfalls ist das Herabsinken der philosophischen Forschung zur Ueberlieferung und zur feststehenden Lehre, welches in den Schriften der Erklärer älterer Philosophen am stärksten sich ausspricht. Dazu fügen wir noch ein drittes, die Ausbildung eines Skepticismus, welcher, an philosophischer Wissenschaft verzweifelnd, vorgiebt, nur das praktische Leben sich frei halten zu wollen von wissenschaftlichen Irrthümern, aber wirklich nur die Absicht hat, das erfahrungsmäßige Denken vor den Störungen der Philosophie zu bewahren. Ohne unserer Geschichte vorzugreifen, können wir nur sagen, daß diese drei Zeichen uns veranlassen, den Beginn der dritten Periode der alten Philosophie etwa ein halbes Jahrhundert vor Christi Geburt zu setzen.

Wir erhalten also über die Grenzbestimmungen der drei Zeiträume etwa folgende Ergebnisse: die erste Periode reicht von dem ersten Anfange der Philosophie unter den Griechen, d. h. vom Thales, bis auf die Zeit, als Sokrates zu Athen zu philosophiren anfing, also etwa von der 45. Olympiade oder von 600 v. Chr. G. bis auf die 88. Ol. oder bis etwas über die Mitte des 5. Jahrhunderts vor Chr. G., ein kurzer Zeitraum von noch nicht zwei Jahrhunderten, aber voll der mannigfaltigsten wissenschaftlichen

Digitized by Google

Bestrebungen, so daß wenige Zeiten an geistiger Bewegung in der Wissenschaft so reich sind, als diese. Es ist in ihr noch das frische, lebhafte, nicht selten übereilte, aber unbesorgte Streben der Jugend. Der reifere Verstand der zweiten Periode geht, wie schon gesagt, von dem Sokrates bis auf die Hälfte des letzten Jahrhunderts vor Chr. G., wo sich kein sehr berühmter Name findet, das Ende der Periode abzuschließen, oder den Anfang der neuen Periode zu bezeichnen, man müßte denn etwa das Alter des Cicero, in welchem er philosophische Schriften nach Art eines Rhetors verfaßte, zur Bezeichnung der Grenze wählen. Was uns aber dazu bestimmt, um diese Zeit den Anfang der dritten Periode zu setzen, ist die Ausbreitung orientalischen Aberglaubens, welche jetzt bemerkbar zu werden anfängt, und die Entstehung des neuern Skepticismus. Dieser zweite Zeitraum von vier Jahrhunderten hat die griechische Philosophie durch eine Reihe philosophischer Schulen zur Reife gebracht; er zeigt aber auch schon die entschiedensten Vorboten des Verfalls. Der dritte Zeitraum endlich geht bis gegen das Ende des sechsten christlichen Jahrhunderts, d. h. bis auf die letzten heidnischen Aristoteliker und Platoniker. Er ist der längste, auch nicht arm an philosophischen Gedanken, an Streit der Parteien, an geistiger Bewegung überhaupt; aber das Feste, wie das Bewegte dieser philosophischen Ausbildung, trägt nur zu augenscheinlich die Spuren des kränkelnden Greisenalters an sich; jenes ist mit der allmäligen Verknöcherung, dieses mit der gährenden Auflösung des thierischen Körpers, welcher seine Zeit überlebt hat, zu vergleichen.

Daß wir diese Abtheilungen richtig und der Natur

Digitized by Google

der Sache gemäß getroffen haben, dafür können hier noch zwei Momente angeführt werden, von welchen der eine den innern Entwicklungsgang der Philosophie in jenen Zeiträumen betrifft, der andere aber die Begrenzungen der drei Perioden gegen einander. Was das erste betrifft, so könnte man die erste Periode als die bezeichnen, in welcher die Einheit der griechischen Philosophie erst angestrebt wird. Dabei liegen natürlich mancherlei wissenschaftliche Bestrebungen zum Grunde, und das Geschäft dieser Periode mußte sein, die zerstreuten Glieder griechischer Wissenschaft zu sammeln. Nachdem dieses Geschäft vollbracht, wird nun die zweite Periode, einen gleichmäßigen Verlauf in sich einiger Entwicklung des griechischen Geistes enthalten, welche natürlich durch mehrere auf einander folgende Stufen der Bildung hindurchgehn muß. Endlich der dritte Zeitraum, indem er auf das Zerfallen des griechischen Geistes zielt, kann auch nicht vermeiden, daß sich wieder entgegengesetzte Bestrebungen in ihm hervorheben. Dieser Gang ist der Entwicklung des menschlichen Geistes im Einzelnen, wie im Ganzen gemäß. Denn aus der Zerstreuung des Umkreises dringt immer die Bildung nach einem Mittelpunkte vor; wenn aber ein solcher Mittelpunkt in einem beschränkten Kreise sich gebildet hat, so giebt er auch wieder seine Erzeugnisse einem größern Kreise zurück, seine vereinigende Kraft aufgebend; denn ein jedes Besondere in der Menschheit soll dem Allgemeinen fruchten. Die, welche die Geschichte der Menschheit als eine in gerader Linie fortlaufende Bildung zu begreifen suchen, mühen sich vergebens ab; eine solche gerade Linie giebt es nicht; Alles strebt in der Menschheit von der Mannigfaltigkeit zur Ein-

Digitized by Google

heit; wo aber nur eine beschränkte Einheit gewonnen ist, da löst sie sich wieder in das Streben nach der Einheit einer größern Mannigfaltigkeit auf. So ist die griechische Bildung aus der Bildung kleinerer Gemeinwesen hervorgegangen, nachher aber hat sie sich in die allgemeinere Bildung der neuern Völker ergossen.

Hiermit stimmen nun die Erscheinungen sehr gut überein. In der ersten Periode entwickeln sich gleichzeitig neben einander, und nur in einem geringen Verkehr unter einander, verschiedne Schulen der Philosophie, die ionische, die Pythagorische und die eleatische, so jedoch, daß man gegen das Ende dieser Periode ein Ineinanderwirken derselben und ein Streben nach Vereinigung bemerken kann. In der zweiten Periode dagegen hört dem Wesentlichen nach das gleichzeitige Nebeneinandersein der Schulen auf, und die Einheit der philosophischen Entwicklung beginnt. Denn daß anfangs mehrere Sokratische Schulen noch gleichzeitig neben einander sich ausbilden, ist nur daraus zu erklären, daß nicht von allen Schülern des Sokrates sein wissenschaftliches Bewußtsein erkannt und begriffen worden ist. Die wahre Fortbildung der Philosophie aber ruht doch nur im Platon. Dann aber folgen sich nach einander die Ausbildung der Platonischen, der Aristotelischen und der stoischen Philosophie, so daß man sagen kann, jede dieser habe das Verständniß ihrer Zeit in der Wissenschaft gefunden und ausgesprochen, so weit dies menschlicherweise möglich ist. Wenn nun auch in diesen Zeiten neben der Aristotelischen Philosophie die Akademie, und neben der stoischen die akademische und die peripatetische Schule fortdauern, so ist doch hierin nur ein Nachhall des Frühern, welcher in

Digitized by Google

der Entwicklung des Menschengeschlechts nie ausbleiben wird, so lange nicht alle der Richtung ihrer Zeit folgen können. Nur die spätern Schulen sind in einer lebendigen Entwicklung, die frühern haben nur ein todtes Fortbestehn. Die Einheit der philosophischen Entwicklung in dieser zweiten Periode beurkundet sich in dem genauern Zusammenwirken der philosophischen Schulen, in ihrem Streit und in der Kritik, welche sie an einander üben. In der letzten Periode endlich trennen sich wieder die Richtungen, und die Schulen stehn neben einander, zum Theil kaum von einander Kenntniß nehmend, zum Theil wenigstens einer kritischen Würdigung ihrer Lehren nicht fähig. So sieht der neue Platonismus vornehm auf die übrigen gleichzeitigen Lehren herab, sie kaum eines Worts würdigend, mehr um kurzweg über sie den Stab zu brechen, als um in ihre Gründe einzugehn. Auch die übrigen Schulen kümmern sich mehr um alte, halb vergessene Dinge, als um das, was um sie herum die übrigen meinen; selbst der Skepticismus, welcher sich doch am meisten um die Lehre Anderer bemühen sollte, streitet nur mit dem Alten. Man sieht, wie diese Zeit alt ist; der vergangenen Tage erinnert sie sich gern, mit der Gegenwart weiß sie nicht zu leben.

Wenn man nun die Grenzen der drei Perioden bestimmen will, so ergiebt sich der Anfang der ersten und das Ende der letzten wie von selbst. Denn jener ist da, wo zuerst etwas Philosophisches bei den Griechen vorkommt, dieses, wo alle Philosophie unter ihnen aufhört. Aber die Begrenzungen der drei Perioden unter einander, d. h. der ersten mit der zweiten und der zweiten mit der dritten, bedürfen eines sichern Kennzeichens, und dieses ist der Punkt,

Digitized by Google

über welchen wir noch eine Bemerkung mitzutheilen verſprochen haben. So wie ſich phyſiſch der Uebergang aus dem einen in das andere Lebensalter durch Krankheit oder Kränklichkeit zu erkennen giebt, ſo pflegt ſich auch in dem geiſtigen Leben der Anfang einer neuen Entwicklung in einer Verderbniß der frühern Beſtrebungen voraus zu verkünden. Je jugendlich kräftiger aber das Leben noch iſt, um ſo ſtärker pflegt auch die krankhafte Erſchütterung zu ſein, um ſo ſchneller entſcheidet ſie ſich auch zur Beſſerung. Daher haben wir zwiſchen der erſten und der zweiten Periode eine kurze Zwiſchenzeit der entſchiednen Ausartung zu erwarten, zwiſchen der zweiten und dritten Periode einen längern Uebergang von weniger heftiger Art, aber um ſo verderblicher. Wie wir es zu erwarten haben, ſo finden wir es. Das Verderben der älteſten philoſophiſchen Schulen unter den Griechen iſt in den ſophiſtiſchen Beſtrebungen der Zeit vor dem Sokrates ganz entſchieden ausgeſprochen. Ihren Zuſammenhang mit den frühern philoſophiſchen Schulen können die Sophiſten nicht verhehlen. Zum Theil gebrauchen ſie die Erfindungen jener, aber auf eine verkehrte Weiſe und in der nicht eben ſehr verſchleierten Abſicht, die Philoſophie zu vernichten, und an ihrer Stelle das redneriſche Talent zur Herrſchaft zu bringen. Sokrates, der entſchiedne Gegner der Sophiſten, bezeichnet die Kriſe dieſer Krankheit. In einer ähnlichen Weiſe ſcheidet auch die dritte Periode ſich von der zweiten ab. Aber nicht ſo keck tritt hier das ſophiſtiſche Beſtreben hervor. Es will nicht die Philoſophie geradezu aufheben, ſondern nur frei von allen Meinungen philoſophiren, und es benutzt die Lehren der frühern Schulen, welche nur ganz äußerlich von

Digitized by Google

ihm aufgefaßt worden, um durch ihren scheinbaren Widerspruch, die innere Uebereinstimmung übersehend, alle Resultate der Philosophie zu widerlegen oder schwankend zu machen. Warum bei diesem Bestreben philosophirt wird, das ist wiederum nur, das rednerische Talent auszubilden, dem die philosophische Würde zur Ausschmückung dienen soll. So kündet sich die Ausartung der griechischen Philosophie immer auf dieselbe Weise an, dem griechischen Geiste gemäß; anstatt zu einer Wissenschaft, soll die Philosophie zu einer Kunst dienen. Das, was diese zweite Ausartung der Philosophie bezeichnet, spricht sich zwar in der rednerischen Art aller Schulen der Philosophie, wie sie den Römern bekannt wurden, am meisten aber doch in der neuern Akademie aus, wie sie Cicero liebt. Von diesen beiden Grenzscheiden der drei Perioden kann man über die erste nicht zweifelhaft sein, daß sie zur ersten Periode gehöre; die zweite dagegen vermischt sich mehr mit der gelehrten Behandlung der Philosophie, und es kann daher zuweilen Zweifel entstehn, ob man etwas zu ihr Gehöriges zur zweiten oder zur dritten Periode ziehn soll.

Uebrigens soll hier noch einmal erinnert werden, daß es nicht die Absicht ist, diese drei Perioden genau der Zeitrechnung nach von einander zu sondern. Bei der geistigen Entwicklung tritt in den Uebergangsperioden oft eine Vermischung der wesentlich verschiednen Stufen der Bildung ein, und der Geschichtschreiber hat nach nichts mehr zu streben, als daß er das Gleichartige unter einen Gesichtspunkt auffasse.

Digitized by Google

Drittes Buch.

Der Geschichte der vorsokratischen Philosophie Eintheilung und erste Abtheilung. Die ionische Philosophie.

Digitized by Google

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

Eintheilung.

Der Charakter dieser Periode ist das Fragmentarische. Fragmentarisch sind in ihr die philosophischen Bestrebungen, theils in wiefern sie, ohne das ganze Gebiet der philosophischen Forschung zu überschauen, einseitigen Richtungen folgen und besondern Interessen gehorchen, theils in wiefern sie nicht den Charakter des ganzen griechischen Volks aussprechen, sondern in ihnen die Verschiedenheiten der griechischen Stämme und besonderer Oertlichkeiten obwalten.

Unter den griechischen Stämmen haben in der geschichtlichen Zeit der dorische und der ionische die größeste Bedeutung gehabt. Die Bildung des letztern hat sich früher in vollkommenen Werken hervorgethan, als die des erstern. Sie hat das epische Gedicht hervorgebracht; so wie denn auch später die Geschichte unter den Jonern ihre erste Ausbildung erhalten hat. Dies zeugt von einer vorherrschenden Fähigkeit, das Geschehene in sich aufzunehmen und die Erscheinung zu begreifen. Bei den Dorern und andern Griechen, welche den Dorern verwandt waren, blühte spä-

Digitized by Google

ter die lyrische Dichtkunst, welche zu ihrem Grunde die von innen heraus treibende Kraft des Gemüths hat. Also bei diesem Stamme möchte eine vorherrschende Fähigkeit, die Erscheinung zu gestalten und umzubilden, zu suchen sein. Dieser Gegensatz unter den beiden Hauptstämmen der Griechen kann auch darin erkannt werden, daß der ionische Stamm der Demokratie, der dorische dagegen der aristokratischen Verfassung geneigt war. Davon giebt besonders der veränderliche Charakter der ionischen Demokratie im Gegensatz gegen die aller Veränderung abgeneigte Starrheit der dorischen Aristokratie, ein Zeugniß; denn wo Empfänglichkeit für die Erscheinungen vorherrscht, da wird die Lebensart veränderlich, und die Meinungen werden beweglich sein, wie die Erscheinungen; wo dagegen von der Kraft des Gemüths vorzugsweise die Entwicklung ausgeht, da wird sich, weil das Gemüth dasselbe bleibt, leicht eine gewisse harte Festigkeit, seinen Sinn auch gegen den Lauf der Verhältnisse durchzusetzen, erzeugen. Eben deswegen ist auch der ionische Stamm der Weichlichkeit, der dorische aber der Härte beschuldigt worden.

Wenn wir uns nun denken, daß diese Stämme ein jeder für sich eine Art der Philosophie ausgebildet haben, so läßt es sich nicht anders erwarten, als daß die ionische Philosophie mehr mit der Weise und den begründenden Kräften oder Elementen des Geschehens nach Art der Physik sich beschäftigt haben werde, die dorische dagegen mehr mit den innern Gründen der Weltentwicklung, nicht sowohl das Wie, als vielmehr das Warum der Erscheinung nach ethischer Ansicht erforschend. Einen solchen Gegensatz der Richtung in der Philosophie finden wir nun wirklich in dieser

Digitized by Google

Periode unserer Geschichte. Unter den ionischen Griechen in Klein-Asien hat sich eine Philosophie ausgebildet, welche entschieden der physischen Betrachtung zugewandt ist, das Ethische aber nur zuweilen, und ganz beiläufig und äußerlich berührt. In Unter-Italien dagegen, in den mehr oder weniger dorischen Pflanzstädten, findet sich eine andere Philosophie, welche von ihrem Stifter die Pythagorische heißt, ihrem Charakter nach ganz anderer Art. Denn zwar beschäftigt sie sich auch vorzugsweise mit den Gründen der Welt und der physischen Erscheinungen des Weltgebäudes — und wie hätten auch diese nicht die erste Veranlassung zur Philosophie werden sollen? —; aber nicht auf physische Weise, sondern ihre Aufgabe ist zu erforschen, wie Gesetz und Harmonie nach sittlicher Bestimmung des Guten und des Bösen in den Gründen der Welt liege. Wie diese Philosophie, obgleich von einem ionischen Manne ihren Ursprung ableitend, sich an das dorische Wesen anschloß, zeigt sich auch in der Verbindung, in welcher wir sie mit der lyrischen Musik erblicken, indem sie dieser Gründe zu erforschen und in ihnen die Gründe der Welt zu finden sucht. In gleich engem Verbande mit der epischen Poesie finden wir die Philosophie der ionischen Schule nicht; aber doch wird nicht geleugnet werden können, daß eine gewisse Verwandtschaft mit den epischen Theogonien und Kosmogonien durch die Lehren der Joner hindurchschimmert.

Die Stammverschiedenheiten des griechischen Volks sind in neuern Zeiten besonders unter uns Deutschen vielfältig zur Sprache gekommen, und man hat weniger dafür zu sorgen, daß man sie nicht in irgend einem Gebiete des geistigen Lebens verkenne, als daß nicht in einem übertrieb-

Digitized by Google

nen Maaße bis zur Unwahrheit auf sie gedrungen werde. In der geschichtlichen Zeit hat sich der Gegensatz unter den Stämmen schon sehr gemäßigt, und besonders in den Pflanzstädten ist Reinheit des Stamms gar nicht zu finden, sondern aus der Mischung der Stämme ist ein neuer Charakter hervorgegangen. Zuletzt möchten wohl örtliche Verschiedenheiten fast eben so viel gewirkt haben, als Verschiedenheiten des Stamms. Zu diesen Bemerkungen giebt uns die Geschichte der Philosophie in diesem Zeitraume vielfache Veranlassung, indem schon die Pythagorische Philosophie, welche wir doch als die dorische bezeichnen möchten, theils von einem Joner angeregt, theils auch in Pflanzstädten ausgebildet wurde, welche keineswegs rein dorischen Geblüts waren, sondern noch mehr aus dem achäischen Stamme sich gebildet zu haben scheinen. Doch sie redeten die dorische Mundart, und dies entscheidet über das Vorherrschende in ihrer Bildung. Noch mehr aber tritt es hervor, wie wenig der strenge Gegensatz zwischen Jonern und Dorern das ganze Gebiet des griechischen Lebens erfüllt, wenn man bemerkt, daß sich neben der ionischen und dorischen noch eine dritte Schule der Philosophie gebildet hat, die eleatische Schule, welche eine deutliche Beziehung zu den beiden ersten hat, aber gar nicht mit der einen oder der andern vereinigt werden kann. Von den Alten zwar werden zuweilen die Eleaten auch zu der italischen, d. h. zu der Pythagorischen Schule der Philosophie gezählt, aber offenbar nur aus geographischen Gründen, welche nicht sehr genau sind; und von einem Joner freilich, dem Xenophanes, hatte die Schule ihre Entstehung, bildete sich auch in einer ionischen Pflanzstadt, in Elea, fort,

Digitized by Google

fort, und zählte endlich in ihren letzten Zeiten noch einen reinen Joner, den Meliſſos von Samos, zu ihrem Mitgliede; aber doch wird man geſtehn müſſen, daß ſie von dem Charakter der ioniſchen Schule und des ioniſchen Stamms ſich ſehr auffallend entfernt. Denn in ihr iſt nichts von jener Richtung auf die phyſiſche Erſcheinung oder von jener Liebe zum veränderlichen Geſchehn, welche uns die ioniſche Weiſe bezeichnen. Wir müſſen geſtehn, daß dieſe Schule der Philoſophie eine örtliche Verbreitung hat, welche, da ſie von Kolophon, dem Vaterlande des Xenophanes, nach Elea und dann nach Samos ſchwankt, uns ſo unregelmäßig erſcheint, daß wir ein Geſetz für ſie zu finden verzweifeln müſſen.

Der Charakter dieſer Schule aber erweiſt ſich als ein nothwendiger, in wiefern er in der Art dieſer erſten Periode gegründet iſt. Wenn nemlich die ioniſche Schule die phyſiſche Seite, die Pythagoriſche aber die ethiſche Seite der Weltanſicht auffaßte, ſo würde eine Lücke in den philoſophiſchen Elementen dieſer Periode geblieben ſein, wenn nicht auch die logiſche oder dialektiſche Seite von einer dritten Schule aufgefaßt worden wäre. Dieſe Seite bearbeitete die eleatiſche Schule; ſie faßte dieſelbe von der Seite des Gegenſtändlichen auf, indem ſie den Begriff des Seins ſchlechthin in ſeiner rein logiſchen Bedeutung, in welcher er den Gegenſtand des Denkens überhaupt bezeichnet, ihrer Philoſophie zum Grunde legte. Es iſt dieſe Seite der Wiſſenſchaft, welche den Neuern unter dem Namen der Metaphyſik bekannt iſt, von den Eleaten im Gegenſatz gegen die philoſophiſchen Anſichten von der Welt, welche auf keiner rein metaphyſiſchen Grundlage beruhten,

ausgebildet worden; wie natürlich, denn es mußte sich der philosophischen Betrachtung zuerst die sinnliche Erscheinung in ihren Gegensätzen, wie sie im innern und äußern Leben sich darstellen, als Gegenstand darbieten, ehe man zu dem Allgemeinen, welches den Gegensatz umfaßt, aufsteigen konnte. Daher ist auch die Dialektik der Eleaten vorherrschend verneinend, und äußert sich im Streit, theils gegen die Lehren der Pythagorischen Schule, theils im Gegensatz gegen die ionische Physik.

In allen diesen Entwicklungen der Philosophie ist aber die Betrachtung des Gegenständlichen das Herrschende. Es ist dem gesetzlichen Gange der vernünftigen Entwicklung gemäß, daß der Geist sich zuerst auf die Erkenntniß der Dinge richtet; in diesem Bestreben wird ihm die Wissenschaft, und erst nachdem ihm diese geworden, kann er sie selbst wieder zum Gegenstande seiner Untersuchung machen. Daher treten in den Philosophemen der ältesten griechischen Schulen nur sehr wenige und sehr zerstreute Bemerkungen über das Erkennen und das wissenschaftliche Denken hervor. Dem Wesen dieser ersten Periode gemäß konnte in diesen Sachen nicht mehr geschehn. Denn es war nothwendig, daß zugleich mit dem sich entwickelnden Bewußtsein über die Wissenschaft überhaupt auch eine völlige Umgestaltung der Philosophie eintreten mußte, indem, sobald dies Bewußtsein gewonnen wurde, auch die Einsicht von dem Zusammengehören aller wissenschaftlichen Elemente und der drei philosophischen Lehren, welche in den frühern Schulen getrennt waren, nicht ausbleiben konnte. Deswegen ist dieser Periode der griechischen Philosophie die Einsicht in den Begriff der Wissenschaft selbst nicht gegeben.

Digitized by Google

So wie aber nichts in der Geschichte der Menschheit unvorbereitet sich entwickelt, so müssen wir auch, als den Uebergang zur folgenden Periode bildend, noch eine Denkweise dieser ersten Periode zurechnen, nemlich die Richtung auf die subjective Seite des Denkens, welche die Wissenschaft bloß als Kunstwerk, nicht in Beziehung auf die Erkenntniß des Gegenständlichen betrachtete. Daß nun diese Richtung nicht nur eine einseitige, sondern auch eine die Philosophie, was an ihr ist, vernichtende sein mußte, liegt in ihrem Begriff; denn der Philosophie ist jedes Denken, welches nicht des Erkennens wegen ist, durchaus leer. Daher ist diese Richtung des Denkens, welche doch den Uebergang zur folgenden Periode bedingt, als eine antiphilosophische und als die Ausartung der frühern Philosophen-Schulen zu betrachten, von welcher wir schon früher gesagt haben, daß sie den Ausgang der ersten Periode bezeichnet. Wir benennen das, was sich in dieser Richtung erzeugte, mit dem Namen der Sophistik, welcher jedoch von uns in etwas weiterm Sinne genommen wird, als von den Griechen in ihrer besten Zeit. Uns ist alles sophistisch, was mit Bewußtsein die Wissenschaft zerstört. In den einseitigen Richtungen der ersten Schulen ist allerdings auch etwas Antiphilosophisches, aber ohne Bewußtsein; daher mußten sie bei rein wissenschaftlicher Gesinnung aufgegeben werden, sobald das Bewußtsein entstand, wohin sie, folgerecht durchgeführt, ausgehn würden. Die Sophisten aber, denselben Richtungen folgend, und mit dem Bewußtsein des Antiphilosophischen in ihnen, hielten sie doch fest, um dadurch die Philosophie in der That aufzu-

heben, weil ihnen die Wissenschaft keinen wahren Werth hatte.

Hiernach werden uns nun vier Massen des Philosophischen in diesem Zeitraume hervortreten, die Lehren der ionischen, der Pythagorischen, der eleatischen Schule, und endlich der Sophisten. Daß wir sie in der angegebnen Ordnung nach einander abzuhandeln haben, geht schon aus dem hervor, was wir über die Verhältnisse dieser Massen zu einander gesagt haben. Die ionische und die dorische Philosophie haben zwar, wenigstens in den ersten Zeiten ihrer Entstehung, in keinem mit einiger Sicherheit nachweisbaren Verhältnisse zu einander gestanden, doch dürfen wir wohl nach den Ueberlieferungen und auch, weil überhaupt der ionische Stamm früher als der dorische sich geistig entwickelte, annehmen, daß jene früher als diese ihren Anfang genommen habe. Die eleatische Philosophie ist, wie schon gezeigt, nur als ein späterer Erfolg der ionischen und dorischen Philosophie zu begreifen, obgleich sie noch gleichzeitig mit den vollkommnern Entwicklungen beider sich ausgebildet hat, und zuletzt auch wohl eine Art Rückwirkung auf dieselben ausgeübt haben mag. Endlich die Sophistik, als die Ausartung der frühern Richtungen in der Philosophie, und den Uebergang zur folgenden Periode bezeichnend, kann natürlich nur nach allen den übrigen und zu Ende dieser Periode ihre geschichtliche Würdigung erfahren.

Wenn man betrachtet, wie die Bewegung dieser geistigen Richtungen von der Mannigfaltigkeit besonderer Interessen nach der Einheit des rein wissenschaftlichen Standpunkts, und gleichsam von vereinzelten Punkten im Um-

Digitized by Google

kreise philosophischer Forschung nach dem Mittelpunkte des attischen Bewußtseins über das Ganze der Wissenschaft hinstrebt, so erregt es wohl auch einigen Antheil, zu bemerken, wie auch die räumliche Richtung in der Fortpflanzung der philosophischen Bildung so ganz dieser Form der geistigen Bewegung entspricht. Denn nicht in dem Mittelpunkte Griechenlands, sondern fast an den äußersten Grenzen des griechischen Namens bildete sich die Philosophie aus, um erst in der zweiten Periode ihren festen Sitz in dem eigentlichen Griechenlande zu finden; und zwar zu gleicher Zeit, hauptsächlich vom Morgen und vom Abend her, aus Klein-Asien, Italien und Sicilien, jedoch auch zum Theil von Mitternacht, aus Thrakien, brachte man die philosophischen Bestrebungen nach Athen. Es ist, als hätte in diesem Bildungsgange der griechischen Philosophie der Bildungsgang der Menschheit überhaupt recht sichtbar sich ausdrükken wollen, wie er an vereinzelten und der Richtung nach sich entgegengesetzten Punkten des Umkreises beginnt, und in Radien, welche mehr und mehr sich einander nähern, dem einen Mittelpunkte, dem Ziele aller Bildung, zustrebt.

Zweites Kapitel.

Die Schule der ionischen Philosophen.

Diese Schule hat es mit andern der griechischen Philosophie gemein, daß ihre ersten Anfänge im Gebiet der Sage liegen; das aber ist ihr eigenthümlich, daß sie weit

Digitized by Google

weniger, als irgend eine andere, ein zusammenhängendes Ganzes bildet, dessen Glieder in historischer Verbindung nachgewiesen werden könnten, ja daß sich sogar in ihr entgegengesetzte Betrachtungsweisen deutlich darthun lassen, welche uns auch nicht einmal erlauben, aus einer nach innerer Anlage sich fortbildenden philosophischen Ansicht über die persönlichen Beziehungen der Männer, welche ihr zuzuzählen sind, einigermaßen sichere Muthmaßungen zu fassen. Zwar hat man eine Reihenfolge der ionischen Philosophen aufgestellt, doch ist diese erweislich aus späterer Zeit; Aristoteles und seine Schüler wissen von ihr nichts, und sie scheint erst von den Gelehrten erfunden worden zu sein, welche, die regelmäßige Ueberlieferung in den Sokratischen Schulen vor Augen habend, in der Geschichte der ältesten Philosophie eine ähnliche Ueberlieferung zu erblicken strebten. Durch ein solches Streben sind mancherlei Vermuthungen in diese Geschichte gekommen, nicht nur bei der ionischen, sondern auch bei andern Schulen, Vermuthungen, deren Unzuverlässigkeit zum Theil in die Augen fällt, von dem kritischen Sinn derer, welche zuerst auf zusammenhangende Weise die Geschichte der Philosophie bearbeitet haben, keine vortheilhafte Meinung erregt, und daher auch andere Ueberlieferungen aus derselben Quelle sehr zweifelhaft macht [1]). Unterdessen ist es auf diese Weise allge-

1) Der Beweis liegt hauptsächlich in den Ueberlieferungen selbst. Doch scheint mir folgende Stelle, weil sie den Gedankengang gelehrter Forscher bezeichnet, merkwürdig genug, um sie hier abzuschreiben. Diog. Laërt. IX. 38. wird vom Demokritos gesagt: *δοκεῖ δέ, φησὶν ὁ Θράσυλλος, ζηλωτὴς γεγονέναι καὶ τῶν Πυθαγορικῶν. ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ τοῦ Πυθαγόρου μέμνηται, θαυ-*

meine Meinung geworden: vom Thales habe die ganze ionische Philosophie ihren Anfang genommen, von diesem sei sie dem Anaximandros gelehrt worden, dessen Schüler Anaximenes gewesen sei; dem Anaximenes aber theilt man zwei Schüler zu, den Diogenes von Apollonia und den Anaxagoras, mit dessen Schüler Archelaos die ionische Schule ihr Ende gefunden habe, und durch den Sokrates, den Schüler des Archelaos, in die attische Schule übergegangen sei. Dies ist ein erkünsteltes System, in welches man doch einen ionischen Philosophen, den Herakleitos, nicht hat einfügen können, ein System, welches in den chronologischen Angaben, wenn man auf die wahre Ueberlieferung zurück geht, Manches gegen sich hat, dessen Unwahrscheinlichkeit aber am meisten aus dem Gehalt der Lehren dieser Männer erhellt.

Was die chronologischen und sonstigen einzelnen Unwahrscheinlichkeiten betrifft, so werden sie schicklicher bei den einzelnen Philosophen angeführt, nur im Allgemeinen können wir hier vom Chronologischen erwähnen, daß nach der gewöhnlichen Annahme, deren Endpunkte ziemlich fest bestimmt sind, durch das Leben der vier Philosophen Thales, Anaximandros, Anaximenes und Anaxagoras 212 Jahre, d. h. 6 bis 7 Menschenalter erfüllt werden; jeder sieht die Unwahrscheinlichkeit, so wie es denn schon an sich unwahrscheinlich ist, daß aus jenen dunkeln Zeiten das

---

μάζων αὐτὸν ἐν τῷ ὁμονύμῳ συγγράμματι. πάντα δὲ δοκεῖν παρὰ τούτου λαβεῖν, καὶ αὐτοῦ δ' ἂν ἀκηκοέναι, εἰ μὴ τὰ τῶν χρόνων ἐμάχετο. Wäre in diesem Falle nicht die Zeitrechnung so offenbar gegen die Annahme gewesen, so würde Thrasyllos der Muthmaßung wohl nicht widerstanden haben.

Digitized by Google

Gedächtniß manches Philosophen, der weniger erfand, als die Lehre fortpflanzte, nicht erloschen sein sollte. Das aber, was sich auf den Charakter der Lehren bezieht, ist uns am wichtigsten hier voraus zu erinnern, da es uns Veranlassung geben wird, eine andere Ordnung in der Erzählung zu befolgen, als die gewöhnliche. Nemlich die beiden Hauptseiten der Naturerklärung, die dynamische und die mechanische, zeigen sich schon sehr verschieden in den ersten Anfängen der ionischen Schule, und gehn bis zu ihrem Ende neben einander fort. Es sollte wohl vorausgesetzt werden dürfen, was unter diesen Hauptseiten der Naturerklärung verstanden werde; da jedoch die philosophische Physik unter uns sehr jung ist, so kann man sich hierbei nicht genug vor Mißverständnissen verwahren, und ich will also erklären, was ich darunter verstehe. Die dynamische Naturerklärung geht von dem Begriffe einer lebendigen Kraft aus, welche sich in Beschaffenheit und Form ihrer Entwicklungen verändert; ihr scheint daher, was in der Natur wird, erklärbar aus einer Veränderung der Kraft; dagegen die mechanische Naturerklärung nimmt kein eigentliches Werden, keine Veränderung der Beschaffenheiten und Formen in der Natur an, sondern will Alles erklären aus der Veränderung der äußern Verhältnisse im Raum; sie setzt daher bleibende Materien voraus, welche durch eine ihnen entweder natürlich zukommende oder von außen geschehende Bewegung ihren Ort verändern, und daraus fließt ihr, wenn sie sich allein für sich ausbildet, die Ansicht, daß alles scheinbare Werden der Beschaffenheiten und Formen in der Natur erklärt werden müsse aus den verschiednen Mischungen, welche die Materien von ursprünglich verschiedner

Digitized by Google

Beschaffenheit oder Form unter einander eingehn. Da nun diese beiden Erklärungsarten ganz verschiednen Grundsätzen folgen, so können sie auch nicht gemeinschaftlich sich ausbilden; nur einzelne Punkte empirischer Art mögen sie mit einander gemein haben, nicht aber eine Entwicklung desselben Princips kann unter ihnen statt finden. Nun finden wir beim Anaxagoras, so weit seine Lehre rein physisch ist, d. h. so weit er nicht auf den Begriff des Geistes eingeht, die mechanische Naturansicht ganz unzweideutig ausgesprochen. Sollte sie auf einmal so vollkommen entwickelt hervor getreten sein? Nein, beim Anaximandros ist sie auch schon vorhanden; denn auch dieser läßt aus den ursprünglichen Materien von bleibender Beschaffenheit Alles entstehn; ihre Bewegung ist diesen Materien natürlich; er denkt sich nur alle Materien in einem ursprünglichen Grunde vereint, welcher nicht physisch, d. h. von keiner äußerlichen Beschaffenheit ist. Dies letztere kann über den Charakter seiner physischen Lehre nichts entscheiden, es kommt für die Bestimmung dieses auf seine Naturerklärung an. Die übrigen ionischen Philosophen, mit Ausnahme des Archelaos, des Schülers des Anaxagoras, sind entschieden der dynamischen Naturerklärung zugewandt; ihnen erscheint die Natur als eine lebendige Kraft, deren Veränderungen Lebensentwicklungen sind; so verändert sich ihnen ein Element in das andere durch Contraction und Expansion, welche als Lebensprocesse gedacht werden, oder auf irgend eine andere Art.

Nun betrachte man die gewöhnliche Zusammenstellung der ionischen Philosophen, ob man sie natürlich finden wird. Den Zug beginnt Thales, der dynamischen Natur-

Digitized by Google

erklärung ergeben, aus dessen Unterricht aber ein Mechaniker, Anaximandros, hervorgegangen sein soll; diesem folgt sein Schüler Anaximenes, der sich aber wieder zur dynamischen Physik wandte, und welcher zwei Schüler gehabt haben soll, den Anaxagoras, wieder einen Mechaniker, und den Diogenes von Apollonia, einen Dynamiker; es ist fast, als wenn die Schüler immer die Richtigkeit der Lehre ihres Meisters hätten einsehn müssen. Man erinnere sich doch, daß die meisten griechischen Gelehrten eben keine große Kritiker in der Geschichte waren [1]), und daß eine Ueberlieferung, sie mag so allgemein sein, wie sie will, wenn sie wenigstens 200 Jahre jünger ist, als das, wovon sie spricht, so gut wie gar nicht gerechnet werden kann.

Was uns betrifft, wir glauben dieser Ueberlieferung nicht, und trauen mehr den einzelnen Ueberlieferungen, noch mehr aber dem innern Zusammenhange, welchen wir in der Fortentwicklung ähnlicher Lehren finden, und welcher auch schon den Aristoteles bewogen hat, in einer dem gemäßen Ordnung diese Philosophen zu erwähnen [2]). Demnach werden wir zuerst die Dynamiker unter den ionischen Philosophen betrachten, d. h. den Thales, Anaximenes, Diogenes von Apollonia und Herakleitos; denn Thales war früher als einer der Mechaniker; darauf werden wir aber die Geschichte der mechanischen Physik, wie sie von Anaximandros, Anaxagoras und Archelaos ausgebildet wurde, folgen lassen.

---

1) Thucyd. I. 20.

2) Met. I. 3; XII. 2.

Digitized by Google

Erster Abschnitt der Geschichte der ionischen Philosophie.

Dynamische Physik.

Drittes Kapitel.

Thales von Miletos.

Auf diesen Mann wird der Ursprung des Philosophirens unter den Griechen von den meisten und glaubwürdigsten Schriftstellern zurück geführt [1]); dieser Anfang aber liegt mehr in dem Gebiete der Sage, als der Geschichte. Schon wenn wir erwähnen, daß Thales zu den sieben Weisen gerechnet wird, haben wir das Sagenhafte, welches an seiner Person haftet, hinlänglich bezeichnet; aber außerdem schimmert dasselbe auch überall aus den Berichten der ältern Schriftsteller über ihn hervor. So weiß schon Herodotos von bedeutenden Unternehmungen, welche die Sage

1) Arist. met. I. 3.

Digitized by Google

ihm zuschreibt, welche aber der Geschichtschreiber bezweifelt [1]), und Platon [2]) und Aristoteles [3]) sprechen immer nur nach unsicherer Ueberlieferung, wenn sie ihn erwähnen. Thales war geboren zu Miletos, damals der bedeutendsten Stadt unter den ionischen Kolonien in Asien, und stammte aus einer aus Phönikien eingewanderten vornehmen Familie [4]). Apollodoros berechnete die Zeit seiner Geburt auf das erste Jahr der 35. Olympiade [5]); doch darf man dieser Berechnung wohl nicht unbedingten Glauben schenken, da überhaupt die Chronologie jener Zeiten sehr schwankend ist, und eine sehr allgemein verbreitete Sage dem Thales ein höheres Alter zu bestimmen scheint [6]), andere Sagen dagegen seine Zeit etwas mehr heruntersetzen würden. Nur so viel ist als gewiß anzunehmen, daß Thales in der blühendsten Zeit seiner Vaterstadt lebte, als diese noch vom lydischen und persischen Joche frei war und den bedeutendsten Handel zur See und zu Lande trieb. Sein Ansehn unter seinen Landsleuten muß sehr bedeutend gewesen sein,

1) I. 75.

2) Theaet. p. 174.

3) L. l.; pol. I. 11.

4) Herodot. I. 170; Diog. L. I. 22.

5) Diog. L. I. 37.

6) Die Sage, daß er die Sonnenfinsterniß, welche den Krieg zwischen den Medern und Lydern endete, vorhergesagt habe. Herodot. I. 74. Vergl. Oltmanns in den Abh. der Akad. zu Berlin 1812 — 13. Damit man hieraus die Kenntnisse des Thales nicht zu hoch anschlage, bemerke man, daß die Sage nicht behauptet, Thales habe den Tag der Sonnenfinsterniß vorhergesagt.

Digitized by Google

wie denn von seiner politischen Wirksamkeit Manches erzählt wird [1]), unter andern, daß er den bedrängten, aber noch nicht unterjochten Jonern den heilsamen Rath gab, Teos, im Mittelpunkte Joniens, zum Mittelpunkte ihres Gemeinwesens zu machen. Eine solche politische Wirksamkeit scheint auch schon sein Ruf und seine Stellung unter den sieben Weisen zu bezeichnen, und wenn man nicht auf einzelne Erzählungen zu viel Gewicht legen will [2]), so wird man solchen allgemeinen Angaben, welche ihm ein einsames und von politischen Bestrebungen zurückgezogenes Leben zuschreiben [3]), wenig Glauben beimessen. Aus Wißbegierde, sagen spätere Schriftsteller [4]), sei Thales nach Aegypten und Kreta gereist, und besonders werden seine mathematischen Kenntnisse aus Aegypten abgeleitet. Diese Erzählungen sind an sich nicht unwahrscheinlich, jedoch nicht hinlänglich verbürgt, vielleicht bloß aus Muthmaßung entstanden [5]). Sehr wahrscheinlich ist es, daß Thales seine philosophischen Meinungen nicht schriftlich aufzeichnete, son-

1) Diog. L. I. 25. Doch scheint hiermit die Sage b. Herodot I. 75 nicht übereinzustimmen.

2) Z. B. Plat. Theaet. l. l.

3) Plat. Hipp. maj. p. 281; Diog. L. l. l.

4) Diog. L. I. 24, 43; Plut. de plac. ph. I. 3.

5) Aus Aegypten leitete man seit alter Zeit allerlei Weisheit ab, wie wir aus dem Herodot sehn; die wissenschaftlichen Kenntnisse der Aegypter von der Mathematik scheinen nicht groß gewesen zu sein; wenigstens sehen wir, daß die Griechen die Elemente der Mathematik erst erfinden mußten. Vergl. Diog. L. I. 27. Die Reisen der ältesten Philosophen nach Kreta dürften aus Plat. Protag. p. 342 stammen.

Digitized by Google

dern nur mündlich mittheilte; denn niemand von den Aeltern kennt eine Schrift desselben, der Anfang der philosophischen Schriftstellerei wird vielmehr später gesetzt [1]), und wenn uns auch sonst gesagt wird, daß er in Gedichten seine Philosophie vorgetragen habe [2]), so ist doch dies höchstens so weit glaubhaft, als unter seiner Philosophie gewisse Lebensregeln und kurze Sentenzen, wie sie den sieben Weisen zugeschrieben werden, zu verstehn sein möchten; denn Aristoteles wenigstens kennt philosophische Gedichte des Thales nicht. Von den Sentenzen des Thales, wie sie uns von mehrern Alten angegeben werden [3]), ist dasselbe zu urtheilen, was von den Sentenzen der sieben Weisen überhaupt; sie sind Gemeinsprüche, deren Ursprung einem Einzelnen zuzueignen zu große Kühnheit verrathen würde.

Bei dieser Beschaffenheit der Quelle, aus welcher die Alten Kenntniß von seiner Philosophie erhalten und uns mittheilen konnten, müssen wir dasselbe von dieser, wie von seiner Person sagen, daß sie mehr in das Gebiet der Sage, als der Geschichte gehört. Sollen wir uns jedoch nicht alles Urtheils enthalten, so müssen wir schon dem trauen, was uns als allgemeine Ueberlieferung von den Alten, wenn auch nur muthmaßlich, geboten wird, und die Wahrscheinlichkeit desselben können wir nicht bestreiten, da es

1) Die Schriften, welche dem Thales beigelegt werden, sind offenbar untergeschoben; s. Diog. L. I. 23, 34, 35; Simpl. phys. fol. 6 a.

2) Plut. de Pyth. or. 18.

3) Diog. L. I. 35; Plut. conv. sept. sap. 9; Stob. serm. passim.

Digitized by Google

theils ganz dem ähnelt, was wir über den ersten Ursprung der ionischen Philosophie rathen möchten, theils auch nicht zu leugnen ist, daß auch nur etwa ein Menschenalter nach dem Thales die philosophische Schriftstellerei begann, und wohl natürlich die nächsten Philosophen, welche vom Thales sichere, vielleicht unmittelbare Ueberlieferungen vernommen haben konnten, auf seine Meinungen entweder billigend oder berichtigend eingegangen sein mögen.

Allgemein wird es anerkannt, daß Thales, nach dem Grunde aller Dinge forschend, gelehrt habe, es gebe nur ein Urwesen, aus welchem Alles stamme, das Wasser. Diese Lehre scheint sich an eine alte Meinung angeschlossen zu haben, daß die Erde auf dem Wasser schwimme, und so verknüpfte sich bei ihm die Philosophie mit der Sage. Aber wenn Thales wirklich philosophirte, so konnte er nicht von der Ueberlieferung seine Meinung hernehmen, sondern mußte aus irgend einer allgemeinen Ansicht von der Welt seine Lehre schöpfen. Diese Ansicht drückt sich auch ziemlich deutlich in den Gründen aus, welche für seine Lehre angeführt werden. Er soll gemeint haben, alle Dinge ernährten sich vom Feuchten, selbst das Warme entstände und lebte aus ihm, und der Saame aller Dinge sei feucht, das Wasser aber sei dem Feuchten Ursprung seiner Natur, und da so aus ihm Alles entstehe und sich erhalte, sei es Urwesen aller Dinge [1]). Man sieht, wie diese Lehre an Er-

1) Arist. met. I. 3. *Θαλῆς, ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας, ὕδωρ εἶναί φησιν* (sc. *τὴν ἀρχήν*) (*διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφήνατο εἶναι*) *λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν, καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου*

Digitized by Google

ſcheinungen der lebendigen Natur ſich anſchließt, an Ernährung und Entſtehung aus einem Saamen. Thales ſcheint die ganze Welt nicht anders betrachtet zu haben, als wie ein lebendiges Weſen, ſo daß ſie ſich hervorbilde aus einem unvollkommenen Saamenzuſtande, welcher feuchter Natur oder Waſſer ſei, ſo wie der Saame aller einzelnen Dinge, und ſich auch ernähre aus demſelben Grundweſen. Eine ſolche das Weltall belebende Anſicht, welche die Welt nur als eine Entwicklung der urſprünglich vorhandenen Keime des Lebens betrachtet, drückt ſich auch in den übrigen Lehren, welche dem Thales mit Sicherheit beigelegt werden können, aus. So ſah er ſcheinbar Todtes für belebt und beſeelt an: der Magnet und der Bernſtein hätten Seele, weil ſie bewegten [1]), und ſagte überhaupt, die ganze Welt ſei beſeelt und von Dämonen erfüllt [2]).

Da

γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν· τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πάντων· διά τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαβὼν ταύτην, καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν, τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴν τῆς φύσεως εἶναι τοῖς ὑγροῖς. De coelo II. 12; Plut. de pl. phil. I. 3. ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ πῦρ τοῦ ἡλίου καὶ τὸ τῶν ἄστρων ταῖς τῶν ὑδάτων ἀναθυμιάσεσι τρέφεται καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος. Simpl. in Ar. phys. fol. 6 a.

1) Arist. de anim. I. 2. ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς, ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι, κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαμβάνειν, εἴπερ τὴν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ. Diog. L. I. 24.

2) Arist. I. 5. καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν (sc. τὴν ψυχήν) μεμίχθαι φασίν· ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. Cic. de leg. II. 11; Diog. L. I. 27; Stob. ecl. I. p. 54. Aus ſolchen Ausdrücken mochte Cicero die ſchiefe Anſicht von der Lehre des Thales faſſen, welche er de nat. D. I. 10 mittheilt; ſie iſt durchaus zu verwerfen, denn ſonſt würden die Alten geſagt haben, Thales habe nicht das Waſſer allein, ſondern

Da die Ueberlieferungen über die Lehre des Thales uns faſt überall nur vermuthungsweiſe gegeben werden, ſo wird es nicht überflüſſig ſein, hier anzudeuten, daß die Vorſtellungsweiſe, welche wir dem Thales nach den Angaben des Ariſtoteles zuſchreiben, wenigſtens durchaus alterthümlich iſt. Das Weſentliche in derſelben iſt dies, daß die Welt als ein lebendiges Weſen angeſehn und Alles aus einem erſten Urzuſtande abgeleitet wird, welcher ein Saame der Dinge iſt, d. h. ein Lebendiges dem Vermögen nach, welches aber noch nicht zum wirklichen Leben ſich entfaltet hat. Daß der erſte Punkt in dieſer Vorſtellungsart der alterthümlichen Anſicht von der Welt durchaus entſpreche, bedarf keines weitern Beweiſes, da wir in der folgenden Geſchichte immer wieder auf denſelben zurück kommen werden; daß aber ein Urſaame als Grund alles Lebens von Vielen angeſehn wurde, zeigt ſich in der Vorſtellungsweiſe des Hippon, welche vom Ariſtoteles gleich nach, vom Simplikios, wahr-

---

das Waſſer und Gott für Urweſen gehalten. Ich bemerke nur noch, daß ich außer den angeführten alle übrigen Ueberlieferungen über die Lehre des Thales für unſicher halte, denn ſie werden theils von zu jungen Schriftſtellern mitgetheilt, theils ſind ſie auch zu allgemein ausgedrückt, und verrathen ihren Urſprung aus der Vermuthung, daß Thales ſo, wie die ſpätern Joner, gelehrt haben möge. Von ſolcher Art ſind die Angaben, daß Thales angenommen habe, die Dinge würden auch wieder in das Waſſer aufgelöſt, das Waſſer verwandle ſich durch Verdichtung und Verdünnung in die drei übrigen Elemente, die Materie ſei durchaus veränderlich, die Seele ſei unſterblich und, was ſonſt nicht unwahrſcheinlich iſt, ſie beſtehe aus Waſſer. Noch mehr dergleichen könnte angeführt werden, wenn nicht die Mühe gereute; da es zu offenbar iſt, daß auch hier Ariſtoteles der einzige ſichere Führer iſt.

Digitized by Google

scheinlich aus dem Theophrast, zugleich mit der Lehre des Thales erwähnt wird [1]). Hippon, dessen Zeitalter und übrige Verältnisse nicht bestimmt werden können [2]), nannte das erste Princip und die Seele Wasser, denn der Saame sei der erste Zustand der Seele und allen Dingen feucht [3]). So suchte auch Diogenes von Apollonia, aus der Reihe der Philosophen, welche Thales beginnt, nachzuweisen, daß sein Urwesen auch schon im Saamen sich finde [4]); Herakleitos nannte das Wasser oder das Meer, durch welches nach seiner Meinung alle Verwandlung der Dinge hindurchgeht, den Saamen der Weltbildung [5]), und Anaxagoras die Elemente der Dinge Saamen [6]), allgemein aber wird diese Lehre, daß aus einem Saamen sich Alles entwickelt habe, vom Aristoteles als eine sehr alte betrachtet [7]).

---

1) Arist. met. I, 3; Simpl. phys. fol. 6 a.

2) Er scheint spätere Zeit zu sein, welches ich jedoch weniger aus seinem sogenannten Atheismus (Plut. adv. stoic. 31; Alex. Aphrod. in met. Arist. fol. 90 b, 141 b. ed. Venet. 1551.) und aus seiner Polemik gegen die Lehre, die Seele sei das Blut (diese Lehre wurde ja von den Alten schon beim Homer gefunden, und ist gewiß bei den Aerzten sehr alt), als aus dem Widerwillen des Aristoteles gegen ihn schließen möchte.

3) Ar. de an. I. 2. *τῶν δὲ φορτικοτέρων καὶ ὕδωρ τινὲς ἀπεφήναντο* (sc. *τὴν ψυχήν*), *καθάπερ Ἵππων· πεισθῆναι δ' ἐοίκασιν ἐκ τῆς γονῆς, ὅτι πάντων ὑγρά· καὶ γὰρ ἐλέγχει τοὺς αἷμα φάσκοντας τὴν ψυχήν, ὅτι ἡ γονὴ οὐχ αἷμα, ταύτην δ' εἶναι τὴν πρώτην ψυχήν.*

4) Clem. Alex. paedag. I. β. p. 109. ed. Par.

5) Clem. Al. Strom. V. p. 599.

6) Simpl. de coelo fol. 148 b.

7) Met. XII. 7.

Digitized by Google

Viertes Kapitel.

Anaximenes von Miletos.

Weswegen wir an den Thales den Anaximenes anschließen, und nicht, wie gewöhnlich geschieht, zwischen beide den Anaximandros setzen, ist schon oben im Allgemeinen erörtert worden; hier möge noch einiges Besondere über diesen Punkt erwähnt werden. Wollte man schwankenden historischen Ueberlieferungen folgen, so könnte man den Pythagoras eben so gut an den Thales und Anaximandros anschließen, als den Anaximenes, denn auch jener heißt der Schüler dieser. Wenn wir aber auf die zuverlässigern Ueberlieferungen des Aristoteles zurück gehn, und nach diesem die Meinungen dieser Männer ihrem Zusammenhange nach uns vergegenwärtigen, so finden wir einen deutlichen Gegensatz zwischen dem Anaximandros und den beiden andern ausgesprochen [1]), den Anaximenes wohl neben den Thales, nie aber den Anaximandros zu diesen gestellt [2]), und was Anaximandros vom Thales für seine Forschung gewonnen haben sollte, außer etwa in Nebendingen, oder Anaximenes vom Anaximan-

1) Phys. I. 4; met. XII. 2.

2) Man darf sich dagegen nicht auf solche Stellen, wie de coelo III. 5, berufen, von welchen Schleiermacher über die Lehre des Anaximandros gründlich gezeigt hat, daß sie mit Unrecht auf diesen Philosophen bezogen worden sind.

Digitized by Google

dros, läßt sich gar nicht sagen [1]). Zwischen dem Thales dagegen und dem Anaximenes finden wir eine große Verwandtschaft in der Lehre. Endlich stimmt auch die gewöhnliche Zeitrechnung nicht mit der Annahme überein, daß Anaximenes des Anaximandros Schüler gewesen; denn zwar wird die Zeit der Geburt des Anaximenes sehr verschieden angegeben [2]), nach der glaubwürdigsten Nachricht des Apollodoros war er aber in der 63. Olympiade geboren, während Anaximandros in oder kurz nach der 58. Olympiade starb [3]).

Er war zu Miletos geboren, und soll zuerst die Schiefe der Ekliptik mit Hülfe des Gnomon gefunden haben. Von seinem Leben ist uns sonst nichts bekannt, außer daß er in ionischer Mundart einfach und ohne Weitschweifigkeit schrieb. Dieses, und daß Theophrastos über seine Meinungen ein Buch verfaßt hat [4]), ist für die geschichtliche Sicherheit der Ueberlieferungen über seine Lehre von Wichtigkeit.

Wenn Aristoteles auf die Lehre des Thales die des Anaximenes unmittelbar folgen läßt, so finden wir dies

---

1) Man legt gewöhnlich große Bedeutung darauf, daß die beiden letztern das Urwesen als ein ἄπειρον sich dachten; aber dies will nicht viel sagen; denn so unbestimmt, als bei beiden dieser Begriff gefaßt ist, liegt er einer jeden philosophischen Ansicht zum Grunde; es ist also daraus gar nichts Charakteristisches zu entnehmen.

2) Suid. s. v. *Ἀναξιμ.*; Orig. phil. c. 7; Apollod. ap. Diog. L. II. 3. Daß er nach derselben Ueberlieferung zur Zeit der Einnahme von Sardes gestorben, scheint auf einer Verwechslung zu beruhn.

3) Diog. L. II. 2.

4) Diog. L. V. 42.

Digitized by Google

durch die Gleichartigkeit ihrer Grundanschauungen gerechtfertigt, wenn gleich beide verschiedne Grundwesen annahmen. Anaximenes lehrte, der Grund aller Dinge sei die unendliche Luft, und dies verknüpfte sich ihm mit der Vorstellung, daß die Luft die ganze Welt umgebe, und die Erde, welche breit sei, wie ein Blatt, von der Luft getragen werde [2]), auf ganz ähnliche Weise, wie dem Thales seine Lehre vom Wasser mit der Vorstellung, die Erde schwimme auf dem Wasser, in Verbindung stand. Die Weltansicht, welche in dieser Lehre herrscht, drückt sich in dem Grunde, welchen Anaximenes anführte, aus: das Urwesen aller Dinge sei die Luft, sagte er, denn aus ihr werde Alles und in sie löse es sich wieder auf; so wie unsere Seele, welche Luft ist, uns beherrsche, so umfasse auch die ganze Welt Hauch und Luft [3]). Er verglich also die Welt mit unserm lebendigen Dasein, in welchem ein Wesen herrscht und nicht vergeht, so lange das Leben währt, die Seele, nach einer alterthümlichen Vorstellung, welche sich an dem auffallendsten äußern Zeichen des Lebens hielt, an dem Ein- und Aus-Athmen der Luft, für Luft gehalten. Nach dieser Analogie nahm Anaximenes auch in der

---

1) Plut. de plac. ph. I. 3; cf. Arist. de coelo III. 5 init.

2) Arist. de coelo II. 13, 22; III. 15. Auch die Sonne ist breit, wie ein Blatt. Plut. ap. Euseb. pr. ev. I. 8.

3) Plut. de pl. ph. I. 3. — *ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφήνατο· ἐκ γὰρ τούτου τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι, οἷον ἡ ψυχὴ (φησίν) ἡ ἡμετέρα, ἀὴρ οὖσα, συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.* Das Folgende scheint Glosse. Vergl. Arist. met. I. 3; Stob. ecl. I. p. 796.

Digitized by Google

ganzen Welt ein allgemeines, unvergängliches Lebensprincip an, welches Luft sei, wie das Lebensprincip in uns.

Vergleicht man diese Lehre mit der Thaletischen, so möchte man einen Fortschritt der philosophischen Ausbildung darin finden, daß die Welt nach der Analogie nicht mehr mit dem unentwickelten Saamen-Leben, sondern mit der höchsten Art des Lebens, welche wir kennen, mit dem Leben unserer Seele, gedacht wird. Hieraus dürfte sich auch eine noch wesentlichere Verschiedenheit ergeben haben, daß nemlich Thales Alles aus einem Zustande des unentwickelten Lebens, aus einem Saamen-Zustande ableitet, wärend Anaximenes den Grund alles Werdens als einen von Ursprung an entwickelten sich gedacht zu haben scheint.

Dieser Weltbetrachtung war es nun wesentlich, daß sie einen Gegensatz zwischen der reinen Idee des Urwesens und zwischen dessen abgeleiteten Zuständen setzte. Beim Anaximenes finden wir mehrere Spuren des Bestrebens, diesen Gegensatz zu fixiren. So legte er der Luft, als dem Urwesen, Unendlichkeit bei, den Dingen aber, welche aus ihr entständen, Begrenztheit [1]); auch soll er gelehrt haben, die Luft, wenn sie durchaus gleichartig, d. h. ohne Verschiedenheit der aus ihr entstandenen Dinge sei, entgehe der Wahrnehmung, durch die Beschaffenheiten aber, welche sie annehme, durch Kälte und Wärme, durch Feuchtigkeit und Bewegung, offenbare sie sich [2]). Doch scheint ihm darauf

1) Cic. qu. ac. II. 37. Anaximenes infinitum aëra dixit esse, e quo omnia gignerentur; sed ea, quae ex eo orirentur, definita; gigni autem terram, aquam, ignem, tum ex his omnia. Cf. Plut. ap. Euseb. l. l.

2) Orig. phil. 7, ungenau, aber nicht anders erklärbar.

Digitized by Google

der Gegensatz zwischen dem Göttlichen und Weltlichen sich nicht bezogen zu haben, und indem er diesen gar nicht anerkannte, konnte er eben so gut sagen, die unendliche Luft sei Gott [1]), als auch die Götter und alles Göttliche seien aus der Luft entstanden [2]). Dies ist in der That dieser Art der Philosophie ganz gemäß.

Ob Thales sich auf irgend eine Weise vorstellig zu machen suchte, wie aus dem Wasser die übrigen Dinge entstanden, wissen wir nicht; beim Anaximenes finden wir zuerst sichere Spuren, daß er die Verwandlung des Urwesens in seine besondern Zustände auf ein allgemeines Gesetz zurück zu führen suchte. Der Grund aller Verwandlung lag ihm in der ewigen Bewegung der Luft [3]), welche dem Urwesen als Princip des Lebens natürlich zukommt; denn Verwandlung sei allein durch Bewegung möglich. Demnach scheint er sich die Entwicklung der Welt als einen ewigen Proceß des Lebens gedacht zu haben. Die Verwandlung der Luft geschieht nun aber nach entgegengesetzten Zuständen, und so führte er sie denn auch auf entgegengesetzte Processe zurück, auf Verdichtung und Verdünnung [4]), oder, wie der ihm eigenthümliche Ausdruck gelautet zu haben scheint, auf Zusammenziehung und Nach-

---

1) Cic. de nat. D. I. 10. Anaximenes aëra deum statuit, eumque gigni (gignere?) esseque immensum et infinitum et semper in motu. Stob. ecl. I. p. 56.

2) Orig. phil. l. l.; August. de civ. dei VIII. 2.

3) Cic. de n. D. l. l.; Orig. et Eus. l. l.

4) Plut. ap. Eus. l. l.; Simpl. phys. fol. 6 a. Falsches steht Simpl. de coelo fol. 46 a.

Digitized by Google

assung [1]). So lehrte er, das Warmwerden und Kaltwerden der Dinge bestehe nur in der Verdünnung und Verdichtung der Luft, und suchte dies auf eine Weise darzuthun, welche dem Princip seiner Lehre, der Vergleichung der Naturkräfte mit der Lebenskraft des Menschen, auf sehr naive Weise entspricht; wenn wir nemlich die Luft mit den Lippen zusammengedrückt aushauchten, würde sie kalt, aus geöffnetem Munde dagegen gehe sie warm heraus [2]); und auf dieselbe Weise erklärte er auch, verdünnt werde die Luft Feuer, verdichtet Wind und Gewölk, noch mehr verdichtet Wasser, und daraus wieder durch Verdichtung Erde und Stein; alles Uebrige aber würde aus diesen [3]). Es ist klar, daß Anaximenes nach dieser Vorstellungsweise nur eine graduelle Verschiedenheit unter den Dingen, welche aus der Luft entstehn, annahm; denn alles kommt dabei nur auf die größere oder geringere Verdichtung und Verdünnung an. Doch scheint Anaximenes vier Hauptgrade der Beschaffenheiten der Luft angenommen zu haben, welche sich aus der gewöhnlichen Meinung über die vier

1) Plut. de primo frig. 7.

2) Plut. l l. ἤ, καθάπερ Ἀν. ὁ παλαιὸς ᾤετο, μήτε τὸ ψυχρὸν ἐν οὐσία, μήτε τὸ θερμὸν ἀπολείπωμεν, ἀλλὰ πάθη κοινὰ τῆς ὕλης ἐπιγινόμενα ταῖς μεταβολαῖς· τὸ γὰρ συστελλόμενον αὐτῆς καὶ πυκνούμενον ψυχρὸν εἶναί φησι, τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ χαλαρόν, οὕτω πως ὀνομάσας καὶ τῷ ῥήματι, Θερμόν· ὅθεν οὐκ ἀπεικότως λέγεσθαι τὸ καὶ θερμὰ τὸν ἄνθρωπον ἐκ τοῦ στόματος καὶ ψυχρὰ μεθιέναι· ψύχεται γὰρ ἡ πνοὴ πιεσθεῖσα καὶ πυκνωθεῖσα τοῖς χείλεσιν, ἀνειμένου δὲ τοῦ στόματος ἐκπτουσα γίνεται θερμὸν ὑπὸ μανότητος.

3) Plut. de pl. ph. III. 4; Simpl. phys., Orig. II. II.

Elemente ergaben [1]); aus diesen, aus Feuer, Luft, Wasser und Erde bildeten sich alle übrigen Beschaffenheiten der natürlichen Dinge.

Ueber die Meinungen des Anaximenes von den einzelnen Naturerscheinungen finden wir nur weniges verzeichnet, was einigermaßen unsere Aufmerksamkeit verdienen möchte. Sie scheinen sich sehr dem Empirischen angeschlossen zu haben, denn von seinen philosophischen Principien zeigt sich uns in ihnen keine Spur. Natürlich waren seine Versuche, auffallende Naturerscheinungen zu erklären, noch sehr roh; auch erhob sich seine ganze Ansicht von der Welt nicht über den Standpunkt, auf welchem die Basis unsers Lebens auch als der Mittelpunkt aller Naturkräfte erscheint. Deswegen mag er auch angenommen haben, von allen Weltkörpern sei die Erde zuerst entstanden, und Sonne und Mond und die übrigen Gestirne, welche auch der Erde an Gestalt und Beschaffenheit glichen, seien nur Erzeugnisse dieser [2]).

Fünftes Kapitel.

Diogenes von Apollonia.

Zu den Schülern des Anaximenes wird auch Diogenes von Apollonia gerechnet, und daß dieser mit jenes

1) Arist. met. I. 3. Cic. qu. ac. II. 37.

2) Plut. ap. Eus., Orig. phil. II. II.; Stob. ecl. I. p. 510, 524.

Digitized by Google

Lehre bekannt war, läßt sich wohl kaum bezweifeln bei der Uebereinstimmung, welche unter den Lehren beider herrscht.

Diogenes war zu Apollonia auf der Insel Kreta geboren, und wird ein Zeitgenosse des Anaxagoras genannt [1]), muß also etwa um Ol. 80 geblüht haben. Von seinem Leben ist uns nur Weniges und Unsicheres überliefert worden [2]). Simplikios kannte noch dessen Schrift über die Natur, und hat mit Andern uns mehrere Fragmente aus ihr gerettet; ob außer dieser Schrift noch andere von ihm vorhanden waren, kann bezweifelt werden [3]). Er strebte in seiner Darstellung nach Einfachheit und Würde [4]), und in den Bruchstücken seiner Schrift läßt sich Fülle und Gewandtheit des Ausdrucks nicht verkennen. Daß er gegen die Meinungen Anderer polemisirte [5]), zeugt schon von einer spätern und umsichtigern Entwicklung der Philosophie.

Bei den früher betrachteten Physikern haben wir nur

---

1) Diog. L. IX. 57.

2) Am a. O. wird nach dem Demetrios Phalereus erzählt, er sei zu Athen gewesen, wo er wegen großen Neides in Gefahr gerathen. Man hält dies für eine Verwechslung des Diogenes mit dem Diagoras dem Atheisten.

3) Vergl. Schleiermacher über den Diogenes von Apollonia in den Abh. der Berl. Akad. 1815.

4) Diog. L. l. l.

5) Simpl. phys. fol. 31 b, 32 b. Sichere Zeichen von Polemik gegen den Anaxagoras, welche einige vermuthet haben, finde ich nicht; nur gegen die Ansicht, daß es mehrere Gründe des Seins gebe, streitet er. Die Meinung des Theophrastos (b. Simpl. phys. fol. 6 a), daß er vom Anaxagoras und Leukippos Vieles erborgt habe, können wir nicht würdigen; wenigstens bezieht sich dies nicht auf die speculative Seite seiner Lehre.

Digitized by Google

Beweiſe dafür gefunden, daß der Urſprung der Dinge aus einem beſtimmten Urweſen abgeleitet werden müſſe, aus dem Waſſer oder der Luft; daß aber nur ein ſolches Urweſen angenommen werden dürfe, ſcheinen ſie vorausgeſetzt zu haben. Diogenes dagegen, wahrſcheinlich durch Lehren entgegengeſetzter Meinung dazu aufgefordert, ſuchte zuerſt zu zeigen, daß alle Dinge nur aus einem Urweſen ſtammen könnten, um dadurch, wie er ſich ausdrückt, ſeiner Lehre einen unzweifelhaften Grund zu geben [1]). Das, worauf er ſich zum Beweiſe berief, iſt die Nothwendigkeit, ein allgemeines Zuſammenthun und Zuſammenleiden unter den Dingen anzuerkennen, welches nicht ſein könnte, wenn nicht Alles aus Einem ſei [2]). „Mir aber ſcheint," ſagt er, „überhaupt alles, was iſt, aus einem und demſelben ſich zu verändern und daſſelbe zu ſein. Und dieſes iſt offenbar, denn wenn das, was in dieſer Welt iſt, Erde und Waſſer, und das Uebrige, was in dieſer Welt erſcheint, wenn von dieſem etwas irgend wie anders wäre, als das andere, anders ſeiend durch eigenthümliche Natur, und nicht daſſelbe ſeiend, auf vielfältige Weiſe umſchlüge und ſich verwandelte, ſo könnte es auf keine Weiſe ſich unter einander miſchen, noch würde Nutzen oder Schaden dem andern entſtehn; auch könnte eine Pflanze nicht aus der Erde wachſen, noch ein Thier, noch etwas Anderes jemals werden, wenn es nicht ſo beſtellt wäre, daß es daſſelbe."

---

1) Diog. L. l. l.

2) Arist. de gen. et corr. I. 6. *καὶ τοῦτο ὀρθῶς λέγει Διογ., ὅτι εἰ μὴ ἐστιν ἐξ ἑνὸς ἅπαντα, οὐκ ἂν ἦν τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν ὑπ' ἀλλήλων.*

Digitized by Google

Da es nun aber so nicht ist, „so wird alles dieses aus demselben verändert zu andern Zeiten ein Anderes, und kehrt wieder in dasselbe zurück [1].“ So diente dem Diogenes das allgemeine Zusammenwirken der Dinge zum Beweise, daß die Welt ein Wesen sei, welches einen gemeinschaftlichen Ursprung und eine gemeinschaftliche Entwicklung hätte.

Wenn nun Diogenes so die ganze Welt als ein lebendig sich entwickelndes Wesen betrachtete, dessen Veränderungen sich dann aus seinem Leben ableiteten, so mußte sich sein Forschen nach dem wahren Urwesen darauf richten, zu bestimmen, worin das Leben überhaupt gegründet sei, weil das, was das Leben überhaupt begründe, auch das Leben der Welt begründen müsse. Das Leben ist aber überhaupt gegründet in der Seele, und die Seele ist dem Diogenes, so wie dem Anaximenes, Luft. „Denn der Mensch und die übrigen Thiere leben athmend durch die Luft, und darin besteht ihre Seele [2],“ wie aus vielen Zeichen kann dargethan werden. Kein Thier nemlich lebt, ohne Luft einzuathmen, selbst die im Wasser lebenden Thiere athmen die im Wasser befindliche Luft ein [3]; dagegen, sobald das Athmen aufhört, hört auch das Leben auf. Schon in den ersten Anfängen des Lebens, im thierischen

---

1) Simpl. phys. fol. 31 b.

2) Simpl. phys. fol. 32 b. *ἄνθρωπος γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῶια ἀναπνέοντα ζωεῖ τῷ ἀέρι καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχή ἐστι καὶ νόησις, ὡς δεδήλωται ἐν τῇδε τῇ συγγραφῇ ἐμφανῶς καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαχθῇ, ἀποθνήσκει καὶ ἡ νόησις ἀπολείπει.*

3) Arist. de respir. 2.

Digitized by Google

Saamen, ist Luft, denn er ist schaumartig [1]), eine mit Luft gemischte Flüssigkeit, und das Leben, welches durch den ganzen thierischen Körper hindurchgeht, hat seine Quelle im Blute, welches ebenfalls schaumartig ist und Luft in sich enthält. So sollen auch Schlaf und Tod [2]) für die Richtigkeit dieser Lehre zeugen, ja Diogenes wird von seiner Meinung aus zu der Annahme geführt, daß in dem Herzen der Sitz der Seele sei, weil sich in ihm das Blut durch das Hinzuströmen der Luft bilde [3]).

Aber dies ist nur die eine Seite der Beweise des Diogenes; andere Beweise fand er noch, indem er den Begriff der beseelten Luft erweiterte. Als das Urwesen, aus welchem Alles stammt, ist sie nothwendig ein ewiger und unsterblicher Körper, und alle Kraft ist in ihrem Besitz; aber als Seele ist sie ihm auch ein Wesen mit Bewußtsein, „sie weiß Vieles [4]),“ und eben ihr Wissen, ihre vernünftige Einsicht, welche als der allgemeinen Seele ihr zukommt, giebt ihm den Beweis ab, daß sie das Urwesen sei. „Denn,“ sagt er, „nicht möglich wäre es, daß Alles so gut vertheilt wäre ohne Vernunft, so daß Alles sein Maaß

---

1) Simpl. phys. fol. 33 a. ἐφεξῆς δείκνυσιν (sc. Διογ.) ὅτι καὶ τὸ σπέρμα τῶν ζώων πνευματῶδές ἐστι καὶ νοήσεις γίνονται, τοῦ ἀέρος σὺν τῷ αἵματι τὸ ὅλον σῶμα καταλαμβάνοντος διὰ τῶν φλεβῶν. Arist. de hist. anim. III. 2; Clem. Alex. paed. I. 9. p. 105.

2) Plut. de pl. ph. V. 23.

3) Ibid. IV. 5.

4) Simpl. phys. fol. 33 a. καὶ ἀΐδιον καὶ ἀθάνατον σῶμα· — ἀλλὰ τοῦτο μὲν δῆλον δοκεῖ εἶναι, ὅτι καὶ μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀΐδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός ἐστι.

Digitized by Google

hat, der Winter und der Sommer, und Nacht und Tag, und Regen und Wind und günstiges Wetter, und wenn jemand auch das Uebrige bedenken will, so wird er es so schön angeordnet finden, wie es nur möglich ist [1]." Von der Ordnung also in der Welt schloß er auf ihren Ursprung aus einem vernünftigen Wesen, aus einer Seele, die Alles belebt und Alles erkennt, weil sie das Erste ist [2]), und welche Alles gebildet hat, weil Ordnung nur durch Einsicht hervorgebracht werden kann. „Das aber," sagt er, „was die Erkenntniß hat, ist das, was von den Menschen die Luft genannt wird, und von ihm wird Alles regiert und Alles gelenkt, und daher stammt auch der Luft der Brauch, zu Allem zu kommen und Alles zu bestellen und in Allem zu sein, und nichts ist, was nicht an ihr Theil hat [3])."

Wir müssen in dieser Vorstellungsweise, wenn wir sie gegen die Lehre des Anaximenes halten, einen Fortschritt der philosophischen Entwicklung anerkennen. Wenn auch dem Anaximenes das Urwesen als ein beseeltes Wesen erschienen war; so scheint er doch nicht die vernünftige Einsicht als etwas ihm Wesentliches betrachtet zu haben, son-

---

1) Simpl. phys. fol. 32 b. *οὐ γὰρ ἂν φησιν οὕτω δεδάσθαι οἷόν τε ἦν ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν χειμῶνός τε καὶ θέρους καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιῶν, καὶ τὰ ἄλλα εἴ τις βούλεται ἐννοεῖσθαι, εὑρίσκοι ἂν οὕτω διακείμενα, ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα.*

2) Arist. de anima I. 2. *Διογένης δ' ὥσπερ καὶ ἕτεροί τινες ἀέρα τοῦτον οἰηθεὶς πάντων λεπτομερέστατον εἶναι καὶ ἀρχήν, καὶ διὰ τοῦτο γιγνώσκειν τε καὶ κινεῖν τὴν ψυχήν, ᾗ μὲν πρῶτόν ἐστι καὶ ἐκ τούτου τὰ λοιπὰ, γιγνώσκειν, ᾗ δὲ λεπτομερέστατον κινητικὸν εἶναι.*

3) Simpl. phys. fol. 33 a.

dern das Leben der Urseele mochte ihm mehr unter der Form einer natürlichen Entwicklung erscheinen. Dem Diogenes dagegen trat die Idee der vernünftigen Entwicklung in der Welt hervor; ihm ist Alles nach einem vernünftigen Zwecke auf das Schönste geordnet; das erste Wesen ist eben deswegen, weil aus ihm alle Ordnung hervorgeht, die Quelle aller vernünftigen Einsicht. Merkwürdig aber ist es, daß bei dieser Lehre ihm der Gegensatz zwischen dem Geistigen und Körperlichen gar nicht hervortrat, sondern der Grund aller Dinge, so wie er Grund aller geistigen Erscheinungen ist, so doch zugleich als ein Körper von ihm gedacht wird. Diese Ununterschiedenheit des Körperlichen und des Geistigen scheint auch daraus hervorzuleuchten, daß er zwei Verrichtungen des Urgrundes unterscheidend, das Erkennen und das Ordnen nach dem erkannten Zwecke, doch diese letztere nur als ein Bewegen, und mithin als an räumlichen Bedingungen haftend sich vorstellte [1]).

Als eine Folgerung aus seiner Annahme, daß die Luft das Urwesen sei, mußte es ihm gelten, daß sie die mannigfaltigsten Formen und Arten des Seins annehmen könne; sie ist das unsterbliche Wesen, welches in allen Dingen ist und in alle Erscheinungen der Welt sich verwandelt, so daß mancherlei Zustände und Thätigkeiten in ihr sein können, verschiedne Arten der Bewegung und der Beschaffenheit [2]). Aber auch an diese Folgerung, welche im Begriffe des Urwesens liegt, konnten sich dem Diogenes wieder Beweise anschließen, daß die Luft oder die Seele

1) S. Aristot. a. a. O.

2) Simpl. phys. fol. 33 a.

Digitized by Google

als Urwesen angesehn werden müßte. Denn die Luft ist nach ihm vieler Veränderungen fähig (πολύτροπος), so wie auch die Vernunft, und viele und unendliche Verschiedenheiten des innern Muths und der äußern Darstellung wohnen ihr bei [1]). Wenn nun bei den Alten die Veränderung überhaupt als Bewegung gedacht wurde, so mußte dem Diogenes die Luft als das Veränderlichste auch das Bewegteste sein, welches er nach dem Aristoteles [2]) davon ableitete, daß sie das Dünnste sei. Setzen wir aber, wie es nicht anders denkbar ist, voraus, daß Diogenes dieselbe Vorstellung von den vier Elementen hatte, welche wir schon beim Anaximenes fanden, so scheint dies im Widerspruche damit zu stehn, daß sonst das Feuer für das dünnste Element gehalten wird. Wir werden hierdurch auf die Vermuthung geführt, daß die Luft, welche dem Diogenes Urwesen ist, nicht die gewöhnliche atmosphärische Luft sei, sondern eine dünnere, durch Wärme entzündete Luft. Es muß schon aus dem Frühern erhellen, daß, wenn die ionischen Philosophen irgend ein Element als Urwesen angaben, sie damit nicht bloß das bezeichnen wollten, was uns in dieser bestimmten elementarischen Form auf der Erde erscheint; denn so ist dem Thales das Wasser als Urwesen nicht das reine Element, sondern ein mit Lebenskräften befruch-

1) Simpl. l. l. καὶ ἄλλαι πολλαὶ ἑτεροιώσιες ἔνεισι καὶ ἡδονῆς καὶ χροιῆς ἄπειροι. In ἡδονὴ u. χροιὴ liegt wohl der Gegensatz zwischen der äußern und innern Beschaffenheit des Urwesens. Auch beim Anaxagoras (ap. Simpl. l. l. und fol. 8 a) kommen beide Worte in sonst ungewöhnlichem Sinne vor. In der Uebersetzung konnte ich sie nur im weitesten Sinne ausdrücken.

2) A. a. O.

Digitized by Google

fruchtetes Wasser; so dachte auch Anaximenes sich unter der Ur-Luft eine vollkommnere Kraft, als die, welche in den einzelnen Erscheinungen der Luft vorliegt, eine beseelte und beseelende Kraft [1]), und so konnte auch Diogenes wohl sein vernünftiges Urwesen nicht als die atmosphärische Luft sich denken. Diese Vermuthung bestätigt sich uns durch mancherlei Angaben der Alten und aus dem ganzen Systeme des Diogenes heraus. So haben Einige [2]) dafür gehalten, Diogenes habe das Urwesen als ein Mittleres zwischen Feuer und Luft angesehn, welches, wenn es sich an Aussagen des Diogenes selbst anschloß, nur darauf fußen konnte, daß er das Urwesen zwar als Luft, aber auch als ein Feuriges beschrieb. Auch haben wir gesehn, daß die erste Quelle aller Dinge den ionischen Philosophen mit dem übereinkam, was alle Dinge umfaßt und trägt; der Umfang der Welt aber ist dem Diogenes das Warme [3]). Und wenn er die Urluft als vernünftige Seele sich dachte, so mußte er sie auch für warm halten; denn die Seele aller lebendigen Wesen, lehrte er, sei Luft, wärmer als die äußere, in welcher wir leben, viel kälter jedoch, als die um die Sonne [4]). Endlich wenn wir bedenken, daß dem Diogenes das Urwesen, weil es die ganze Weltentwicklung

1) Auch Herakleitos, wie wir sehn werden, unterscheidet das Feuer als Urwesen von dem Feuer, welches als Flamme erscheint.

2) Porphyrios und Nikolaos v. Damaskos ap. Simpl. phys. fol. 6 a, 32 b.

3) Diog. L. IX. 57. Er soll sich auch den Umkreis der Welt als Aether gedacht haben, Stob. ecl. I. p. 528; der Aether aber mochte ihm, wie dem Anaxagoras, Feuer bedeuten.

4) Simpl. phys. fol. 33 a.

mit Vernunft regiere, auch als die vollkommenſte Vernunft erſchien, und daß die geringere Vollkommenheit der Vernunft ihm in der Dichtigkeit und Feuchtigkeit der Luft gegründet war [1]), ſo werden wir wohl kaum zweifeln können, daß ihm die Urluft den vollkommenſten und wärmſten Lebenshauch, welcher die ganze Welt durchdringe und beſeele, bedeutete.

In ſolchen Zügen erkennt man vielleicht am beſten den Gedankengang dieſer Philoſophen. Sie gingen von der Meinung aus, daß aus einem der vier Elemente ſich die Welt gebildet habe, einer Meinung, welche der rohen Phyſik ſehr nahe liegt; aber indem ſie nach Gründen ſuchten, weswegen das eine oder andere Element geſchickter ſei, der Weltbildung zum Grunde zu dienen, wurde ihnen das Element faſt nur ſymboliſche Bezeichnung eines ganz andern, und das Element, von welchem dieſes den Namen führt, erſchien ihnen ſelbſt als eine abgeleitete Erſcheinung der die Welt bildenden Kraft.

Daraus nun, daß er eine beſeelende Kraft als den Grund aller weltlichen Dinge betrachtete, folgte ihm auch, daß Alles in der Welt beſeelt ſei, ſo wie ihm denn Alles nur als eine Verwandlung der beſeelten und vernünftigen Luft erſchien. „Denn mir ſcheint," ſagte er, „von der Luft Alles gelenkt zu werden, und ſie über Alles zu herrſchen, woher ihr der Brauch ſtammt, zu Jedem zu kommen und Alles zu ordnen und in Allem zu ſein, ſo daß auch nicht Eins iſt, welches an ihr nicht Theil hätte [2])."

1) Plut. de plac. phil. V. 20.

2) Simpl. phys. fol. 33 a. *καί μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι*

Dieſes hindert nun aber nicht, daß Diogenes nicht einen gewiſſen Gegenſatz zwiſchen der Luft und den aus ihr ſich entwickelnden Erſcheinungen in der Welt geſehn haben ſollte. Dieſer Gegenſatz lag vielmehr ſeiner ganzen Betrachtungsweiſe zum Grunde, indem er ja eben in den gewordenen Dingen der Welt nachforſchte, was wohl ihr Grund ſein möchte. Wegen dieſer Art der Forſchung tritt ihm denn auch im Allgemeinen der Gegenſatz zwiſchen dem Urweſen und den geordneten Dingen in der Welt darin hervor, daß jenes ewig und unſterblich iſt, von dieſen aber das eine wird und das andere vergeht [1]). Noch in einer andern Form zeigt ſich ihm dieſer Gegenſatz; die Luft nemlich iſt ihm das Ganze und daher unendlich, wie dem Anaximenes, die Welt dagegen, d. h. die Geſammtheit geordneter, aus der vernünftigen Kraft des Urweſens hervorgehender Erſcheinungen, iſt ſeiner Meinung nach begrenzt [2]). Dieſe Vorſtellung bildete ſich ihm weiter ſo aus, daß die Welt als eine lebendige Einheit ihre Lebenskraft aus dem Ganzen einziehe und empfange, wie das einzelne Thier; daher ſchrieb er ihr Werkzeuge des Athmens zu, welche er in den Geſtirnen zu erblicken glaubte [3]). Eben aber, weil ſo der Lebensproceß der Welt von außen unter-

---

ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντα κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν· ἀπὸ γάρ μοι τούτου δοκεῖ ἦθος εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι, καὶ ἔστι μηδὲ ἓν, ὅ τι μὴ μετέχει τούτου.

1) L. l.

2) Plut. de pl. ph. II. 1. *Διογ. τὸ μὲν πᾶν ἄπειρον, τὸν δὲ κόσμον πεπεράνθαι.* Stob. ecl. I. p. 304.

3) Plut. ib. II. 13.

Digitized by Google

halten wird, scheint er auch angenommen zu haben, es entständen mehrere Welten nach einander und vergingen auch wieder [1]). So erhob ihn die Speculation über den beschränkten Kreis der an dem sichtbaren Erdgebiete haftenden Vorstellungen, von welchen Anaximenes noch befangen war; indem er aber auch da, wo alle Anschauungen ihm fehlten, zu bestimmen suchte, wurde er auf leere Phantasien geführt.

Die Verwandlungsarten der Luft, aus welchen die geordnete Welt entsteht, scheint sich Diogenes, so wie Anaximenes, aus der Bewegung, welche ihr als dem Lebensprincipe beiwohnt, abgeleitet zu haben. Auch soll er die Verschiedenheiten der sinnlichen Beschaffenheit auf Verdünnung und Verdichtung zurückgeführt [2]) und die vier Elemente als Hauptverschiedenheiten dabei besonders berücksichtigt haben [3]). Nur darin mochte er die Anaximenische Ansicht erweitern, daß er mehr auf die individuelle Verschiedenheit der einzelnen Dinge in der Welt sah, und Mittel suchte, sie als aus der Luft entstanden sich denken zu können. Demgemäß lehrte er: „kein Ding hat auf gleiche Weise Theil an der Luft, wie das andere, sondern es giebt viele Arten der Luft und der Vernunft; denn sie ist wandelbar, bald wärmer, bald kälter, bald trockner, bald

1) Simpl. phys. fol. 257 b. Die Bestimmung des großen Jahres nach dem Diogenes (Plut. de pl. ph. II. 32) gehört nicht dem Apolloniaten, sondern dem Stoiker an. Stob. ecl. I. p. 264.

2) Simpl. phys. fol. 6 b; Plut. ap. Euseb. pr. ev. I. 8; Diog. L. l. l.

3) Aristoteles (met. I. 3) sagt, Diogenes hätte, wie Anaximenes, die Luft als Urwesen besonders der einfachen Körper angesehn.

Digitized by Google

feuchter, bald ruhiger, bald von schnellerer Bewegung, und viele andere Veränderungen wohnen ihr bei, unzählige des innern Muths und der äußern Beschaffenheit. — Und aller Thiere Seele ist zwar dasselbe, Luft, wärmer, als die äußere, in welcher wir sind, — aber gleich ist dieses Warme bei keinem der Thiere, so wie auch nicht bei den Menschen unter einander, sondern es ist verschieden, wenn gleich nicht sehr, sondern so, daß sie einander nahe kommen, doch nicht durchaus gleich seiend. — Da nun so mannigfaltige Verschiedenheit der Luft beiwohnt, sind auch mannigfaltig die Thiere und viele, und weder an Gestalt einander gleichend, noch an Lebensart, noch an Vernunft, wegen der Menge der Verschiedenheiten [1]." Diese Rücksicht auf die individuellen Verschiedenheiten, nach welchen es fast scheint, als hätte Diogenes das Princip des durchgängigen charakteristischen Unterschiedes in der Natur genhndet, scheint ihm daraus entstanden zu sein, daß er seiner ganzen Naturansicht nach auf die lebendigen Dinge, in welchen

1) Simpl. phys. fol. 33 a. *μετέχει δὲ οὐδὲ ἓν ὁμοίως τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοήσιος εἴσιν· ἔστι γὰρ πολύτροπος καὶ θερμότερος καὶ ψυχρότερος καὶ ξηρότερος καὶ ὑγρότερος καὶ σταθερώτερος καὶ ὀξυτέρην κίνησιν ἔχων καὶ ἄλλαι πολλαὶ ἑτεροιώσεις ἔνεισι καὶ ἡδονῆς καὶ χροιῆς ἄπειροι. — καὶ πάντων τῶν ζώων δὲ ἡ ψυχὴ τὸ αὐτό ἐστιν, ἀὴρ θερμότερος τοῦ ἔξω, ἐν ᾧ ἐσμεν, τοῦ μέντοι παρὰ τῷ ἥλιῳ πολλὸν ψυχρότερος, ὅμοιον δὲ τοῦτο τὸ θερμὸν οὐδενὸς τῶν ζώων ἐστίν, ἐπεὶ οὐδὲ τῶν ἀνθρώπων ἀλλήλοις, ἀλλὰ διαφέρει, μέγα μὲν οὐ, ἀλλ' ὥσιε παραπλήσια εἶναι, οὐ μέντοι ἀτρεκέως γε ὅμοιόν γε ὄν· — ὥιε οὖν πολυτρόπου ἐνούσης τῆς ἑτεροιώσιος πολύτροπα καὶ τὰ ζῶα καὶ πολλά, καὶ οὔτε ἰδέαν ἀλλήλοις ἐοικότα, οὔτε δίαιταν, οὔτε νόησιν ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἑτεροιωσίων.*

Digitized by Google

uns ja das vernünftige Lebensprincip anschaulich wird, besonders seine Aufmerksamkeit richten mußte; denn in diesen zeigt sich ja auch am auffallendsten der Unterschied nicht nur der Arten, sondern auch der individuellen Eigenthümlichkeit. Daß er dabei besonders auf die verschiednen Grade der Wärme verwies, zeigt wieder, wie wichtig ihm dieser Begriff war, darf uns aber nicht verleiten, anzunehmen, er habe alle Verschiedenheit auf den Gradunterschied zurück führen wollen, denn außer den Verschiedenheiten der Wärme erkannte er doch noch andere Verwandlungen der Luft an.

Ueber die Art, wie Diogenes die Entstehung und Zusammensetzung der Welt zu einer Einheit sich dachte [1]), finden wir nur wenige und unbedeutende Angaben. Durch den warmen Umkreis der Welt sei die Erde gebildet und durch die Kälte verdichtet worden, und indem da, wo die Verdichtung eintrete, ein Wirbel entstehe, werde sie in der Mitte der Welt erhalten; dagegen das Leichtere sei nach oben geführt worden und habe dort die Sonne gebildet [2]); rohe Vorstellungen, welche den ersten Anfängen der Weltkunde gemäß sind, deren wenig eigenthümliche Ausbildung jedoch fast eine Vernachlässigung dieses Theils der Naturlehre verrathen möchte. Nach der Seite der lebendigen Natur mußte dagegen, wie schon bemerkt, seine Betrachtung sich mehr richten, und daher finden wir auch über sie mehrere Punkte seiner Lehre hervorgehoben.

Weil Diogenes als den Grund aller Dinge ein beleb-

1) Simpl. phys. fol. 257 b.

2) Diog. L. IX. 57; Plut. ap. Euseb. l. l.

Digitized by Google

tes vernünftiges Wesen gesetzt hatte, so mußte ihm auch alles in der Welt als ein Belebtes und Vernünftiges erscheinen, und die Erscheinungen, welche nichts von Leben und Vernunft zu erkennen geben, konnten von ihm nur als solche betrachtet werden, in welchen aus irgend einer Ursache die belebende und vernünftige Kraft sich verberge. So nahm er denn auch an, daß nicht nur der Mensch, sondern auch die übrigen Thiere Theil an der Luft und der Denkkraft hätten, daß sie aber, weil in ihrer Zusammensetzung ein Uebermaaß von dichter und feuchter Luft herrsche, weder dächten, noch vernähmen, sondern den Wahnsinnigen glichen [1]). Hierbei scheint er daran gedacht zu haben, daß die Dichtigkeit der Luft, weil sie ihre Regsamkeit hindert, auch das regsame Auffassen des Denkens hindern müsse. In diesen Vorstellungen erschienen ihm nun die einzelnen Dinge in der Welt als abgeschlossene Einheiten, welche ihre eigne Luft, d. h. ihr eignes Leben und Denken hätten. Daraus entsteht ihm denn der Gegensatz zwischen der äußern und der innern Luft, welcher sich in mehrern seiner physischen Erklärungen wieder erkennen läßt [2]), und aus welchem ihm die Bestimmung hervorgegangen zu sein scheint, daß zum Bestehn des einzelnen Dinges ein gewisses Gleichgewicht des Aeußern und des Innern statt finden müßte, denn wenn zu viel äußere Luft eingeathmet werde, so sei dies eben so gut tödtlich, als

---

1) Plut. de pl. ph. V. 20.

2) Ich zähle hierzu auch alle die Erklärungen, welche von einer innern Wärme sprechen, z. B. Plut. de pl. ph. V. 15; Clem. Alex. paedag. I. 6. p. 105.

Digitized by Google

wenn zu wenig [1]). Am meiſten ſpricht ſich dieſer Gegenſatz in ſeiner Erklärung der ſinnlichen Erkenntniß aus. Zur Erklärung des Denkens in uns nimmt er nemlich an, daß durch unſern ganzen Körper ſich Luft mit dem Blute ergieße, weswegen auch in dem Herzen der Mittelpunkt des Lebens und des Denkens ſei [2]); nun beſteht ihm aber das Denken in nichts anderm, als in der Wahrnehmung der Dinge durch die Sinne [3]), dieſe geſchieht aber dadurch, daß die äußern Dinge unſere Sinnenwerkzeuge, und durch dieſe die in uns wohnende Luft in Bewegung ſetzen; ſo errege die äußere Luft die Luft in unſerm Kopfe, und daraus erkläre ſich das Hören [4]). Dieſe Erklärungen ſind roh, aber ſie hängen genau mit den Principien zuſammen; ſie zeigen einen ſchwachen Verſuch, von dieſen phyſiſchen Principien ausgehend, die Realität unſerer Erkenntniſſe von der Außenwelt nachzuweiſen, einen Verſuch, welcher dem nahe genug lag, der in einem Weſen den Grund alles Werdens und den Grund der Erkenntniß gefunden hatte.

In der That ſind wir hier bis zu der Zeit der wiſ-

---

1) Arist. de respir. 3.

2) Simpl. phys. fol. 33 a. ἐφεξῆς δείκνυσιν, ὅτι — νοήσεις γίνονται τοῦ ἀέρος σὺν τῷ αἵματι τὸ ὅλον σῶμα καταλαμβάνοντος διὰ τῶν φλεβῶν. Plut. de pl. ph. IV. 5. Διογένης (sc. τὸ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικὸν τίθησι) ἐν τῇ ἀρτηριακῇ κοιλίᾳ τῆς καρδίας, ἥτις ἐστὶ καὶ πνευματική.

3) Simpl. l. l. ὅμως δὲ πάντα τῷ αὐτῷ καὶ ζῇ καὶ ὁρᾷ καὶ ἀκούει καὶ τὴν ἄλλην νόησιν ἔχει ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ πάντα. Alſo das Sehn u. ſ. w. iſt ein Denken.

4) Plut. de pl. ph. IV. 16, 18. Hiermit ſteht auch ſeine Vorſtellung vom Schlafe in Verbindung. Ib. V. 23.

Digitized by Google

ſenſchaftlichen Entwicklung unter den Griechen gekommen, wo die Unterſuchung über die Wahrheit unſerer Vorſtellungen oder Begriffe, welche nur auf einem allgemeinern Gebiete mit Erfolg eingeleitet werden konnte, belebend in die Philoſophie eingreifen ſollte. Doch nach dieſem Punkte, dem Mittelpunkte der Philoſophie, ſtrebten, außer der bisher verfolgten philoſophiſchen Richtung, noch viele andere Unterſuchungen, welche wir uns erſt entwickeln müſſen, ehe wir ihren gemeinſamen Erfolg betrachten können.

Diogenes erſcheint als der letzte Philoſoph in der bisher betrachteten Richtung, und die vollkommenſte Ausbildung dieſer ſtellt ſich uns in ſeiner Lehre dar. Ihr Charakter liegt in dem Streben, die Natur als ein lebendiges Ganzes aufzufaſſen und als ſolches im Einzelnen wieder zu erkennen; das Einzelne erſcheint ihr demnach als eine geſonderte Aeußerung des allgemeinen Lebens der Natur, und hat für ſich ein Beſtehn, wenn auch nur für einige Zeit es bewahrend gegen die Einflüſſe des äußern Lebens, nachher aber wieder zurückkehrend in das allgemeine Leben, welches Alles umfaßt und durchdringt. In dieſer Vorſtellungsart wird ein Einzelnes Bild des Ganzen, indem dieſes als ein Phyſiſches vorgeſtellt werden ſoll; aber zugleich, indem ſich ſchon in einzelnen Punkten der Gegenſatz zwiſchen dem Ganzen, dem Grunde des Lebens, und zwiſchen dem Einzelnen, dem begründeten Leben, durch die Unterſuchung ſelbſt hervorhebt, kommt die Unzulänglichkeit des Bildes zu einem dunkeln Bewußtſein. Daß dies nicht zur Klarheit gelange, dies verhindert die Beſchränktheit der phyſiſchen Unterſuchung; daß es aber nach Klarheit ſtrebt, dies beweiſt die allmälige Erweiterung des phyſiſchen Begriffs,

Digitized by Google

welche, weil sie zugleich eine Vermischung der Begriffsgebiete ist, auch das Gelingen dieses Strebens verhindert. So sehn wir, wie das Princip des Thales ein rein physisches, eine bloße Lebenskraft ist, beim Anaximenes schon die Vergleichung desselben mit der menschlichen Seele hervortritt, endlich vom Diogenes die physische Kraft der Luft, welche Grund der Bewegung ist, ganz mit der Vernunft, dem Princip der Zwecke und des Erkennens, vermischt wird. So ging zugleich mit der Erweiterung des Gesichtskreises die Reinheit der Physik unter.

Hiernach erscheint Diogenes als die Auflösung dieser Denkart herbeiführend, indem er sie vervollkommnete. Noch von einer andern Seite kann dies dargethan werden. Es ist bemerkenswerth, daß in dieser ganzen Lehre der Gegensatz zwischen dem Ganzen und dem Einzelnen nur von dem Standpunkte des einzelnen Lebens aus aufgefaßt wird, und das Ganze nur eben als der Grund des Einzelnen gedacht wird; daher kommt ihr die Frage gar nicht auf, warum das Ganze Grund des einzelnen Lebens sei oder werde. Mit einem Worte, das Absolute, das Vollkommene wird von ihr nicht als das Absolute und Vollkommene an und für sich aufgefaßt, sondern nur in seiner Beziehung auf das besondere und einzelne Leben in der Welt. So erscheint es als Kraft, aus welcher die Erscheinungen der Welt hervorgehn. In dieser Entwicklung des Philosophischen konnte nun als der höchste Punkt nur das erreicht werden, daß sich als Bild der vollkommensten Kraft das darbot, was in dieser Welt der einzelnen Dinge als das Vollkommenste uns anschaulich wird, die Vernunft. Dieses Bild ergriff Diogenes, und suchte sich das vernünftige Leben des Gan-

Digitized by Google

zen theils an der Erkenntniß des Menschen, theils an der zweckmäßigen Ordnung der Naturerscheinungen anschaulich zu machen. Von hier aus mußte im natürlichen Fortgange eine Untersuchung des Erkennens und der Zweckbegriffe, welche das vernünftige Handeln ordnen, eingeleitet werden, doch konnte sie nicht von dem einseitigen physischen Standpunkte aus sich erzeugen.

So schlummern also in dieser dynamischen Ansicht der Natur noch unentwickelt die Gegensätze zwischen dem Natürlichen und dem Vernünftigen, zwischen dem Weltlichen und dem Göttlichen; kein Glied dieser Gegensätze wird geleugnet, aber auch keins in seinem eigenthümlichen Verhältnisse zu dem andern aufgefaßt und entwickelt. Die Ausführung der allgemeinen Idee, welche ihr zum Grunde lag, konnte natürlich bei dem Mangel an anschaulichen Erkenntnissen, welche jeder Speculation Bedürfniß sind, nur sehr mangelhaft sein, doch werden wir nicht in Abrede stellen können, daß ein wahrhaft philosophisches Streben nach der Erkenntniß des Grundes aller Dinge und aller Erscheinungen sie belebte.

Sechstes Kapitel.

Herakleitos von Ephesos.

Zu den Dynamikern unter den ionischen Philosophen gehört auch Herakleitos, welcher sich jedoch von den vorher

Digitized by Google

erwähnten Philosophen in mancher Rücksicht unterscheidet, sonst aber ganz isolirt dasteht.

Herakleitos, der Epheser, welchem die spätere Zeit den Beinamen des Dunkeln gegeben hat, blühte um die 69. Ol. [1]). Er stammte, wie es scheint, aus einem vornehmen Geschlechte, darauf wenigstens deutet seine aristokratische Gesinnung, seine Verachtung des Pöbels [2]) und das Ansehn, welches ihm in Staatsangelegenheiten zugeschrieben wird. Er soll von düsterm und zur Melancholie geneigtem Temperamente gewesen sein [3]), aus welchem sein bitterer Tadel der angesehensten Männer seines Volks und der Handlungen der Menschen überhaupt geflossen zu sein scheint [4]). Für den Lehrer des Herakleitos wird von Einigen Hippasos von Metapont, der sonst ein Pythagoreer heißt, gehalten [5]), von Andern Xenophanes, der Stifter der eleatischen Schule [6]), doch beide Meinungen haben keine Glaubwürdigkeit; vielmehr war Herakleitos zwar mit den Lehren früherer Philosophen und Dichter bekannt [7]), aber alle diese verachtete er, als hätten sie wohl Vielwis-

---

1) Diog. L. IX. 1.

2) Ὀχλολοίδορος. Timon syllogr. ap. Diog. L. IX. 6.

3) Theophrast. ap. D. L. l. l.

4) Diog. L. IX. 2.

5) Suid. s. v. Ἡράκλ., wahrscheinlich die Angabe des Arist., met. I. 3, vor Augen habend.

6) Diog. L. IX. 5.

7) Es werden von ihm erwähnt Thales, Pythagoras, Xenophanes, Pittakos, Bion, Homer, Hesiodos, Archilochos, Hekatäos.

Digitized by Google

serei geübt, aber nicht Weisheit [1]). Mit desto festerer Ueberzeugung hing er an seiner eignen Meinung, so daß er von Aristoteles [2]) zu denen gezählt wird, welchen ihre Meinung eben so fest steht, wie die wahre Wissenschaft. Seine Lehre legte er in eine Schrift nieder, welche unter verschiednen Titeln großen Ruhm bei den Alten hatte, auch mehrmals commentirt wurde; viele, jedoch immer nur kurze Bruchstücke, sind uns aus ihr erhalten worden [3]). Diese bestätigen uns das, was die Alten von der Dunkelheit seiner Schrift sagen, denn sie bestehn größestentheils in kurzen, körnigen und räthselhaften Sprüchen, in welchen sich der alterthümliche Charakter der früheſten Prosa nicht verkennen läßt. Eine ganz leere Vorstellung der Spätern ist es, daß Herakleitos mit Fleiß dunkel geschrieben habe, damit der unphilosophischen Menge seine Schrift unzugänglich bleibe, und auch die Ansicht scheint nur einseitig zu sein, daß die Dunkelheit der Herakleitischen Schreibart in der unzusammenhängenden Folge der Glieder seiner Rede gelegen habe [4]); denn dies bezeichnet doch nur eine Seite der noch jugendlichen Prosa, und konnte nur an einzelnen Stellen das Verständniß erschweren; vielmehr müssen wir nach

---

1) Diog. L. VIII. 6, IX. 1; Stob. serm. III. 81. ed. Gaisford.

2) Eth. ad Nic. VII. 5; eth. magn. II. 6.

3) Sie sind, fast vollständig, gesammelt, übersetzt und erläutert worden von Schleiermacher in Wolf's und Buttmann's Museum der Alterthumswissensch. Bd. I. Stck. 3.

4) Diese Meinung stützt sich auf Arist. rhet. III. 5; Demetr. de elocut. 192. p. 78. ed. Schneid.

Digitized by Google

dem Zeugniſſe der Alten [1]) die Dunkelheit ſeiner Schriften theils aus den allgemeinen Bedingungen, welchen die älteſte Proſa unterlag, theils aus ſeinem eigenthümlichen Charakter ableiten. Die älteſte philoſophiſche Proſa mußte theils in der Wortfügung roh und locker ſein, theils, da ſie aus der Poeſie ſich herausbildete und der dialektiſchen Fertigkeit entbehrte, bildlichen und mythiſchen Ausdrücken ſich geneigt zeigen. Der Charakter des Herakleitos von der andern Seite wendete ſich den höchſten Speculationen zu, für welche es immer ſchwer geweſen iſt, den paſſenden Ausdruck zu finden, und außerdem lag in ihm eine gewiſſe Verachtung der Menge, ja der Menſchen, welche das Streben abſchnitt, zu ihnen ſich herabzulaſſen, oder um eine ihnen leicht verſtändliche Darſtellung ſich zu bemühn. Hieraus mochte eine kurze, abgeriſſene und mehr andeutende, als ausführende, in mythiſchen und halb orakelmäßigen Bildern ſich fort bewegende Darſtellung entſtehn [2]). Er mochte ſich mit der Sibylle vergleichen, welche, wie er ſagt, mit begeiſtertem Munde, nicht lächelnd, ungeſchmückt und ungeſalbt ſprechend, mit ihrer Stimme tauſend Jahre hindurchreicht wegen des Gottes [3]). Alle die vorher angegebnen

1) Außer ſchon ſonſt angeführten Stellen vergl. beſonders Diog. L. II. 22, IX. 7; Theophr. ap. Diog. L. IX. 6.

2) Theophraſt (b. Diog. L. l. l.) ſagt, aus Melancholie habe er Einiges halb vollendet, Anderes an andern Orten anders geſchrieben; das Erſte ſcheint eine abgebrochne, das Andere eine in verſchiedenartigen Bildern ſich ausſprechende Schreibart anzudeuten.

3) Plut. de pyth. orac. 6; cf. ib. 21.

Digitized by Google

Eigenschaften seiner Rede lassen sich auch in den Bruchstücken seines Werks ziemlich deutlich wieder erkennen.

Die verschiednen Meinungen seiner Ausleger über den Charakter seiner Schrift führen auf die Meinung, daß auch ihre ganze Einrichtung räthselhaft gewesen sei, wahrscheinlich wohl wegen der Vermischung verschiedenartiger Bestandtheile. So hat man gemeint, die Schrift handle eigentlich von der Staatseinrichtung [1]); Andere nennen wenigstens einen Theil der Schrift den politischen [2]), und auch sonst wurde die Schrift für ethischen Inhalts angesehn [3]), oder doch die Frage aufgeworfen, ob nicht auch Herakleitos zu den ethischen Philosophen zu zählen sei [4]). Wenn nun dagegen sonst bei weitem die meisten Lehren, die uns vom Herakleitos überliefert werden, physischen Gehalts sind, und er selbst gewöhnlich der Physiker genannt wird, so kann sich die Verschiedenheit der Meinungen wohl nur daraus erklären, daß in der ganzen Schrift des Herakleitos Physisches und Politisches und Ethisches, und endlich auch Mythisches, denn auch ein theologischer Theil der Schrift wird angeführt [5]), so mit einander verschmolzen waren, daß die einzelnen Glieder des Ganzen, welches die ganze Wissenschaft und die ganze Gesinnungsweise des Mannes umfassen sollte, nur nach dem hervortretenden Ue-

1) Diog. L. IX. 15.

2) Ib. 5.

3) Ib. 13.

4) Sext. Emp. adv. Math. VII. 7.

5) Diog. L. IX. 5.

Digitized by Google

bergewichte des einen oder des andern Beſtandtheils charakteriſirt werden konnten.

Herakleitos hat es mit den früher betrachteten Jonern gemein, daß er einen phyſiſchen Grund aller Erſcheinungen ſucht, einen Grund, welcher als ewig lebendige Einheit alle Erſcheinungen der Welt durchdringt. Dieſen zu erkennen, ſah er als das Ziel der Weisheit an, und als eben ſo ſchwer, wie unumgänglich. Darum ſagte er: „Nur Eins, das Weiſe, will genannt nicht ſein und auch ſein, der Name des Zeus [1];“ und „die Weisheit ſei nichts anders, als die Ausdeutung der Art, wie das All verwaltet wird [2],“ oder „Eins ſei das Weiſe, zu verſtehn den Gedanken, welcher Alles und Jedes lenken werde [3].“ Daß nun Herakleitos dieſen erſten Grund aller Dinge das Feuer nannte [4], darin liegt auch eben keine große Verſchiedenheit von den früher betrachteten Lehren, indem ſie mehr dem bildlichen Ausdrucke, als dem innern Kern der Lehre angehört. Wenn wir dieſen darin ſuchen wollen, daß jene Philoſopheme nur eine lebendige Kraft kannten, welche alle Erſcheinungen der Welt erzeugt und in allen iſt, ſo finden wir ihn auch beim Herakleitos wieder, indem er lehrt: „Die eine Welt aller Dinge hat weder einer der Götter, noch der Menſchen einer gemacht, ſondern ſie war und iſt und wird ſein ein

ewig

1) Clem. Alex. str. V. p. 603. ἓν, τὸ σοφόν, μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει, Ζηνὸς ὄνομα.

2) Sext. adv. math. VII. 133; cf. Plut. de Is. et Osir. 76.

3) Diog. L. IX. 1. εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε οἴη (vulg. οἱ) ἐκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.

4) Arist. met. I. 3.

Digitized by Google

ewig lebendiges Feuer, sich entzündend nach Maaß und erlöschend nach Maaß [1]),“ und „gegen Feuer tauscht sich Alles aus und Feuer sich gegen Alles, so wie Gold gegen Waaren und Waaren gegen Gold [2]).“ Noch größere Aehnlichkeit aber finden wir zwischen der Lehre des Anaximenes und Diogenes und zwischen der Lehre des Herakleitos, wenn wir bemerken, daß auch diesem kein Unterschied ist zwischen dem Feuer und der Lebenskraft oder der Seele [3]), daß er deswegen auch nicht die Flamme für das Feuer gelten läßt, denn sie sei das Uebermaaß des Feuers, sondern den trocknen und warmen Dampf [4]), also eine helle und warme Flüssigkeit, welche für eine Art Luft angesprochen werden konnte [5]), und daß ihm endlich nach schon angeführten Ausspruchen der Grund aller Dinge das

1) Clem. Al. strom. V. p. 599. *κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν, οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν καὶ ἔστιν (ἀεὶ) καὶ ἔσται πῦρ ἀεὶ ζῶον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.*

2) Plut. de EI ap. Delph. 8. *πυρός τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα, φησὶν ὁ Ἡρ., καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός.*

3) Stob. ecl. II. p. 906.

4) Arist. de anima I. 2. *Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι τὴν ψυχήν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησι, καὶ γὰρ ἀσωματώτατον δὴ καὶ ῥέον ἀεί.* Joann. Philop. ad Arist. de anima I. 2. fol. 20 a.

5) Nach der Meinung Einiger, unter welchen Aenesidemos, der die Herakleitische Philosophie erneuern wollte, war das Urwesen und die Seele nach Herakleitos nicht Feuer, sondern Luft. Sext. Emp. adv. math. X. 233; IX. 360; Tertullian. de anima. 9.

Weise und der vernünftige Gedanke ist, welcher die ganze Entwicklung der Welt leite.

In allem diesen also finden wir nichts, was die Herakleitische Lehre von den früher entwickelten wesentlich unterscheiden könnte; aber ein anderer Punkt in seiner Lehre läßt ihn ganz aus der Reihe jener Joner heraustreten. Jene nemlich gingen in ihren Untersuchungen von dem Zwecke aus, den Grund der einzelnen Naturerscheinungen und Naturkräfte, deren wahrhaftiges Für-sich-sein vorausgesetzt wurde, zu finden; Herakleitos dagegen, um jene Voraussetzung unbekümmert, suchte nur den Begriff der höchsten und vollkommensten Lebenskraft aufzufassen, welche in allen Erscheinungen sich erweise und offenbare. So trat ihm der Begriff eines unbeschränkten, eines vollkommenen lebendigen Wesens mit unbesieglicher Kraft hervor, mit einer Kraft, welche sich am meisten darin offenbart, daß sie alle Vorstellungen, welche sich ihr entgegen stellen möchten, überwindet. Vor der Kraft des vollkommenen Lebens kann natürlich nichts Anderes bestehn; sie ist das allein Wahre und immerdar Bleibende [1]): aber als Kraft des vollkommenen Lebens ist sie auch immer ohne alle Hemmung in Thätigkeit, so daß nichts, was sie bildet, bleibt, sondern alles im beständigen Werden ist. Daher verschlingt das ewige Leben des Feuers dem Herakleitos alles Bleiben irgend einer einzelnen Erscheinung und irgend eines einzelnen

1) Arist. de coelo III. 1. *ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν, ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡρ.* Cf. Plat. Soph. p. 242, wo Herakleitos nicht genannt, aber deutlich bezeichnet wird. Seine Lehre ist hier anders gewendet.

Digitized by Google

Dinges; ihm ist, wie die Alten sagen, alles und ist auch nicht, indem es zwar entsteht, aber auch sogleich wieder vergeht; alles ist ihm in Bewegung, Ruhe dagegen und Stillstand hob er gänzlich auf [1]). Er selbst drückte sich hierüber in seiner bildlichen Weise so aus: „Nicht vermag man zweimal in denselben Fluß zu steigen, denn andere Wasser strömen herzu; er zerstreut und sammelt sich wieder, tritt zusammen und läßt ab, geht hinzu und davon [2]),“ und damit auch nicht etwa der Hineinsteigende als etwas Beharrendes erscheine: „in dieselben Flüsse steigen wir hinein und steigen auch nicht hinein, sind wir und sind auch nicht [3]).“

Weswegen nun Herakleitos den Urgrund alles Erscheinens, auf physische Weise ihn sich darstellend, im Feuer zu finden glaubte, erklärt sich wohl ungezwungen aus der Beweglichkeit des Feuers, welche ihm das reine Leben selbst, das Leben und die Bewegung an sich, bedeuten mochte. Nun ist es merkwürdig, daß wir gar keine Gründe des Herakleitos dafür angeführt finden, das Feuer sei der wahre Grund der Dinge, während die übrigen Joner ihre Lehre vom Urelement sorgsam zu beweisen suchten. Es mag dies daraus erklärt werden, daß es ihm weniger auf das besondere Element ankommt, als auf die Grundan-

---

1) Arist. l. l.; Met. III. 3, 7; Plut. Theaet. p. 152.

2) Plut. de EI ap. Delph. 18. ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ, καθ' Ἡράκλ. — σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει — συνίσταται καὶ ἀπολείπει καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι. Vergleiche Schleierm. Fragm. 20.

3) Heracl. alleg. Hom. p. 443.

schauung, daß Alles in einem vollkommen lebendigen Wesen gegründet sei. Ja es ist nicht unwahrscheinlich, daß er das Feuer als Urwesen, als Grund aller Erscheinungen, sich ganz verschieden dachte von dem Elemente, welches wir Feuer nennen [1]), indem dies doch auch nur zu den Erscheinungen gehöre. Wäre dies der Fall, so müßte es ihm freilich mehr, als den übrigen Jonern zum Bewußtsein gekommen sein, daß die Art, wie er vom Urwesen sprach, nur bildlich sei. Dies würde auch mit seiner übrigen bildlichen Darstellungsweise wohl übereinstimmen. Ueberlegen wir alles wohl, so können wir nicht anders, als der Muthmaßung einige Glaubwürdigkeit beilegen, daß Herakleitos in seiner Lehre vom Urwesen sich begnügt habe mit der Idee, ein allgemeines und vollkommenes Leben müsse allen Naturerscheinungen zum Grunde liegen, und am meisten verkünde sich dies in dem Leben des Feuers und der vernünftigen Seele, welche dem Feuer gleich sei, in andern Erscheinungen dagegen sei zwar das allgemeine Leben auch, trete jedoch nicht so kenntlich hervor.

Nun mußte aber Herakleitos eben dies zu erklären suchen, wie es komme, daß in einigen Naturerscheinungen das Werden und die Bewegung offenbarer sei, in andern dagegen weniger offenbar oder ganz verborgen, und indem er das Denken selbst, welchem das Werden und die Bewegung offenbar oder verborgen sind, als eine Naturerscheinung betrachtete, d. h. als eine Aeußerung des allgemeinen Lebens, konnte er den Grund nicht bloß in der größern oder geringern Fähigkeit der Seele, die Wahrheit aufzufas-

1) Vergl. Joann. Phil. l. l.

Digitized by Google

sen, suchen, sondern, so wie Alles seiner Lehre nach in dem Urwesen seinen ersten Grund hat, so müssen auch die geringere Erkennbarkeit und die geringere Fähigkeit zu erkennen in dem Urwesen selbst ihm ihren Grund haben.

Wir wollen zuerst seine Meinungen über die geringere Erkennbarkeit des Lebens in den Naturerscheinungen uns entwickeln, da sie mit seiner Lehre über das allgemeine Leben am unmittelbarsten zusammenhängen. In dem Begriffe des Lebens liegt der Begriff der Veränderung, welche von den Alten überhaupt unter der Form der Bewegung gedacht wird. Das allgemeine Leben ist also eine ewige Bewegung, und strebt daher auch, wie jede Bewegung, nach einem Ziele, sollte auch dieses Ziel selbst im Verlaufe der Entwicklung des Lebens uns wieder als ein Durchgangspunkt zu einem andern sich erweisen. Herakleitos nahm deswegen in dem lebendigen Feuer ein Verlangen [1]) an, durch welches es sich in eine bestimmte Form des Seins verwandle, ohne jedoch sie festhalten zu wollen, sondern allein ein Verlangen zu leben oder sich aus einer Form in die andere zu verwandeln; denn an ein wahres Ziel der Entwicklung ist für das ewig lebendige Feuer nicht zu denken, welches Heraklit dadurch ausdrückte, daß er jeden Zweck des weltlichen Daseins verwerfend, in einem kühnen Bilde sagte: Zeus spiele, indem er die Welt bilde [2]).

---

1) Χρησμοσύνη entgegengesetzt dem κόρος. Phil. alleg. leg. III. p. 88. ed. Mang. c. not.; cf. Plut. de EI ap. Delph. 9, wo jedoch nur von Theologen überhaupt und alles unter einander mischend gesprochen wird.

2) Procl. in Tim. p. 101. ἄλλοι δὲ καὶ τὸν δημιουργὸν ἐν τῷ

Digitized by Google

Auf welche Art nun die Veränderung des Lebens in der Welt vor sich gehe, darüber scheint er nichts festgesetzt zu haben. Zwar werden die Veränderungsarten, welche andere Physiker annehmen, wie Ausscheidung und Mischung, Verdichtung und Verdünnung [1]), auch ihm zugeschrieben, allein solcher Uebertragungen aus dem einen System in das andere ist man bei den spätern ungenauern Berichterstattern über die Meinungen der ältesten Philosophen gewohnt. Aristoteles dagegen sagt [2]), er habe nicht bestimmt, auf welche oder ob auf alle Weise sich Alles bewege, und dies scheint sich auch aus den einzelnen physischen Erklärungen des Herakleitos zu bestätigen, in welchen er unter sehr verschiedenartigen Bildern den Uebergang aus der einen Form in die andere beschreibt. Bald stellt er ihn bloß als ein Sich-Entzünden oder Verlöschen dar, welche Verwandlungsarten auch auf solche Gegenstände bezogen werden, die nicht wirklich als Feuer oder als in Feuer übergehend uns erscheinen [3]), bald bezeichnet er ihn als Uebergang vom Tode zum Leben und vom Leben zum Tode [4]); dann wieder ist ihm von der größesten Bedeutung in seinen

---

κοσμουργεῖν παίζειν εἰρήκασι, καθάπερ Ἡρ. Clem. Alex. paed. I. p. 90.

1) Beide Arten der Verwandlung, die doch ganz verschiedne Principien voraussetzen, werden zusammen dem Heraklit beigelegt v. Simpl. phys. fol. 310 a.

2) Phys. VIII. 3, ohne den Heraklit zu nennen, aber offenbar auf ihn bezüglich.

3) Clem. Alex. strom. IV. p. 530.

4) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. III. 230; Maxim. Tyr. XLI. p. 489. ed. Davis.

Digitized by Google

Naturerklärungen die helle und die dunkle Ausdampfung, als Uebergang in das Feuer und in die Feuchtigkeit [1]), und endlich beschreibt er auch alle Verwandlungsarten als den Weg nach oben und nach unten, welchen die Erscheinungen durchwanderten [2]). Diese letztere Bezeichnungsweise scheint ihm die größeste Bedeutung unter den übrigen gehabt zu haben, denn an sie schließen sich mehrere Vorstellungsweisen an, welche großen Einfluß auf seine Lehre hatten. Es ist zu bemerken, daß ihm der Weg nach oben und der Weg nach unten nicht bloß eine räumliche Bewegung bezeichnet, sondern auch eine Veränderung der Erscheinungsweisen; denn der Weg nach oben ist ihm die Verwandlung nach dem Feuer zu, der Weg nach unten aber die Verwandlung aus dem Feuer in die übrigen Elemente [3]).

Demgemäß mochte Herakleitos dem allgemeinen Lebensprincip in seinen Erscheinungen in der Welt eine bald vollkommnere oder schnellere, bald weniger vollkommne oder langsamere Bewegung zuschreiben, wie er denn selbst von einem Bleiben in einer bestimmten Region, welches aber natürlich nur relativ genommen werden darf, gesprochen haben soll [4]). Damit verknüpfen sich ihm die räumlichen Verhältnisse; denn das Uebergehn aus der schnellern in die langsamere Bewegung ist ihm zugleich ein Herabsteigen des

---

1) Arist. de anima I. 2; Diog. L. IX. 9 — 11.

2) Max. Tyr. l. l.; Diog. L. IX. 8, 9; Jambl. ap. Stob. ecl. I. p. 906.

3) Diog. L. IX. 9.

4) Jambl. ap. Stob. l. l.

Digitized by Google

Lebens in die niedere Region, der Weg nach unten, so wie umgekehrt das Uebergehn aus der langsamern in die geschwindere Bewegung ein Hinaufsteigen in die höhere Region, indem das lebendige und vernünftige Feuer nach dem Himmel strebt, und der Himmel über uns feuriger und vernünftiger Natur ist [1]). Das Feuer also betrachtet er als das, was in der Welt den höchsten, den vollkommensten Ort einnimmt, seiner vollkommnen Natur gemäß; indem es aber von dort hernieder steigt nach den tiefern Regionen der Welt, verliert es zugleich von der Geschwindigkeit seiner Bewegung, und gelangt endlich zu den äußersten Grenzen des Wegs nach unten, zu der Erde, in welcher die Bewegung und das Leben zu verschwinden scheint; indem jedoch hier nur die Rückkehr beginnt zu den höhern Regionen und zu der schnellern Bewegung, zu dem vollkommnern Leben. Nach dieser Vorstellungsweise treten nun dem Herakleitos zwei Endpunkte der Entwicklung in der Welt hervor, das Feuer, das Höchste und Bewegteste, und die Erde, das Niedrigste und scheinbar Unbewegte, welches jedoch nur die langsamste Bewegung hat; zwischen beiden Endpunkten aber scheint er nur eine mittlere Stufe angenommen zu haben, das Wasser oder das Meer, wie er es nennt, indem ihm die Luft aus der Reihe der Elemente ausfiel, und von ihm wahrscheinlich nur als Uebergangspunkt, theils zum Meere als dunkle und feuchte, theils zum Feuer als helle und trockne Ausdampfung, angesehn wurde. Denn so sagt er selbst: „des Feuers Verwandlungen sind zuerst Meer, des Meeres zur Hälfte Erde,

1) Stob. ecl. I. p. 500; Sext. Emp. adv. Math. VII. 127.

Digitized by Google

zur Hälfte Feuerstrahl [1]),“ und das Meer, als das Mittlere, durch welches hindurch alle Verwandlungen gehn, nannte er den Saamen der Weltbildung [2]). Man erkennt in dieser Vorstellungsweise den Charakter der Herakleitischen Lehre, das Uebergewicht der Speculation über empirische Vorstellungen, welche weder eine solche Abtheilung der Elemente oder der Verwandlungsstufen, noch ein solches Abschneiden derselben nach gewissen höhern und niedern Regionen begünstigen konnten. Nur dies scheint Herakleitos der Erfahrung nachgegeben zu haben, daß er auch in den niedern Regionen der Welt einen gleichsam ausgewanderten Theil des Feuers in der Seele der Menschen annahm [3]).

Doch hierin liegt erst der Keim der sinnreichen Erklärung, durch welche Herakleitos den scheinbaren Tod und Stillstand in gewissen Naturerscheinungen mit seiner Lehre zu vereinbaren suchte; denn wenn er auch der Bewegung in der irdischen Region geringe Geschwindigkeit beilegte, so läßt sich daraus doch nicht einsehn, warum sie in dieser Region und auch sonst in vielen Dingen ganz zu fehlen scheint. Wenn man nun aber ferner annimmt, daß ein Theil des Feuers sich nach der niedern Region wendet und deren Beschaffenheit annimmt, während ein anderer von der

---

1) Clem. Alex. strom. V. p. 599. πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ, τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ. Von drei Elementen sprechen auch Diog. L. IX. 9; Plut. de pl. ph. I. 3; Stob. ecl. I. p. 304. Andere von 4 Elementen, z. B. Clem. Alex. l. l.; Plut. de EI ap. Delph. 18. Doch scheint dies nur Uebertragung.

2) Clem. Alex. l. l.

3) Sext. Emp. adv. Math. VII. 130; Plut. de Is. et Os. 76.

Digitized by Google

entgegengesetzten Seite aufstrebt, so werden beide in einem Punkte zusammentreffen müssen, und dieser wird durch eine scheinbar bleibende Beschaffenheit erfüllt sein, indem dieselbe Beschaffenheit, welche sie nach der einen Seite zu verließ, von der andern Seite her wieder in dieselbe Stelle eingeht. So ist, wie Herakleitos sagt, „das Meer ausgegossen, und wird gemessen nach demselben Verhältniß, wie es früher war, ehe es Erde wurde [1]),“ indem nemlich zu gleicher Zeit von der Seite der Erde auch wieder eben so viel in Meer sich verwandelt und in die Region des Meers emporsteigt. Von dieser Ansicht ausgehend, erklärte sich Herakleitos alle Naturerscheinungen aus einem Zusammentreffen entgegengesetzter Bestrebungen und Richtungen in der Bewegung des einen lebendigen Wesens [2]), aus welchem sich die schönste Harmonie erzeuge [3]). Nach seiner Weise drückte er diese Lehre wieder in verschiednen Bildern aus: Alles sei aus Entgegengesetztem, so daß auch dasselbe gut und böse sei [4]), Lebendes und Todtes, Wachendes und Schlafendes, Junges und Altes [5]); auf der einen Seite halte die Harmonie zwischen dem Entgegengesetzten alle Erscheinungen zu

1) Clem. Alex. V. p. 599. *θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρῶτον ἦν, ἢ γενέσθαι γῆν.*

2) Stob. ecl. I. p. 60; Diog. L. IX. 7. *διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ ὄντα.* Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 210 — 212. Arist. met. III. 6.

3) Arist. eth. Nic. VIII. 1.

4) Arist. top. VIII. 3; phys. I. 2. *ταυτὸν γὰρ ἔσται καὶ ἀγαθῷ καὶ κακῷ καὶ μὴ ἀγαθῷ εἶναι καὶ ἀγαθῷ.*

5) Plut. consol. ad Apoll. 10.

Digitized by Google

sammen [1]), und „entgegengesetzter Spannung ist," wie er sagt, „die Harmonie der Welt, wie die der Leier und des Bogens [2])," auf der andern Seite sei der Streit zwischen den entgegengesetzten Richtungen der Vater aller Dinge [3]). Daher schmähte er auch den Homer, weil er gewünscht habe, daß der Zwist aus den Göttern und Menschen vertilgt sein möchte; denn damit würde Alles untergehn, weil keine Harmonie sei ohne Hohes und Tiefes, und kein Lebendiges ohne Männliches und Weibliches [4]), und gleichsam eine Vorschrift für die Zusammensetzung aller weltlichen Erscheinungen gebend, sagte er: Verbinde Ganzes und Nicht-Ganzes, Zusammentretendes und Auseinandergehendes, Zusammenstimmendes und Misstimmiges, und aus Allem Eins und aus Einem Alles [5])." Nach dieser Vorstellung ist ihm denn wirklich keine Naturerscheinung auf irgend eine Weise festgehalten oder gehemmt, sondern alles, was uns als ein Bleibendes erscheint, ist nur ein

---

1) Plut. Soph. p. 242.

2) Plut. de Is. et Os. 45. *παλίντονος γὰρ ἁρμονίη κόσμου, ὥσπερ λύρης καὶ τόξου, καθ' Ἡράκλ.*

3) Procl. in Tim. p. 54. *πόλεμος πατὴρ πάντων.* Plut. de Is. et Os. 48. Arist. eth. Nic. VIII. 1. *καὶ Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν, καὶ πάντα κατ' ἔριν γίγνεσθαι.*

4) Diog. L. IX. 1. Arist. eth. End. VII. 1. *καὶ Ἡράκλειτος ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι· ὡς ἔρις ἐκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο. οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος, οὐδὲ τὰ ζῶα ἄνευ θήλεος καὶ ἄρρενος, ἐναντίων ὄντων.*

5) Arist. de mundo 5.

Digitized by Google

gesetzmäßiges und auf gleiche Weise sich erneuendes Zusammentreffen gleichartiger und entgegengesetzter Lebensbewegungen.

Aber durch ein Gesetz muß nothwendig das Zusammentreffen der Erscheinungen geordnet sein, wenn sie eine bleibende Form oder eine gleichmäßige Folge darstellen sollen. Ein solches Gesetz liegt nun schon in dem allgemeinen Wege nach unten und nach oben, indem ihm gemäß in derselben Region sich immer wieder dieselben Beschaffenheiten treffen, in der obersten Region das Feuer, in der mittlern das Meer und in der untersten die Erde. Jedoch dies Gesetz ist nur dazu gemacht, die großen Massen der Erscheinungen zu ordnen, wärend sich doch Herakleitos nicht verhehlen konnte, daß nicht Alles nach dieser Einförmigkeit der drei Regionen sich bilde. Nun war er auch keineswegs gesonnen, die größere Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in den drei Regionen nur als gesetzlose Ausnahmen zuzugeben, sondern Alles lies er nach einer gesetzmäßigen Ordnung entstehn. Diese drückte er aus mehr nach der ethischen Seite, indem er sagte, Alles werde nach vernünftiger Einsicht geordnet [1]), nach der physischen Seite aber, indem er alles, was geschieht, unter das Verhängniß stellte [2]). Noch auf eine andere Weise äußerte er sich auch über das Gesetz, unter welchem Alles steht, indem er die Naturerscheinungen berücksichtigte, welche nur eine Zeit lang dauern, nachher aber wieder verschwinden. Zu diesen

---

1) Plut. de Is. et Os. 76.

2) *Εἱμαρμένη*. Plut. de pl. ph. I. 28; Stob. ecl. I. p. 58; p. 178. Alle Stellen, welche den Begriff der Herakleit. Heim. betreffen, lassen größere Bestimmtheit wünschen.

Digitized by Google

rechnete er die Sonne, welche täglich entstehe und täglich vergehe. Von ihr sagte er, sie werde ihr Maaß nicht überschreiten, sollte sie doch, so würden sie die Erinnyen, die Dienerinnen der Gerechtigkeit, auffinden [1]). So gesellte er auch die Gerechtigkeit dem Kriege und dem Streite zu, durch welche alle Dinge sind [2]), wodurch er wohl nichts anderes ausdrücken wollte, als daß auch der Streit der Gegensätze sein gerechtes Maaß haben müsse.

Wenn nun aber in den einzelnen Naturerscheinungen dies Gesetz gilt, daß sie nicht immer auf dieselbe Weise sich wieder erzeugen, so mußte auch wohl Herakleitos, der überall in jedem Einzelnen das All und in dem All jedes Einzelne erblickte [3]), die ganze Erscheinung der Welt und ihre Entwicklung aus dem Feuer nur für etwas Vorübergehendes ansehn. Dies schließt sich auch daran an, daß er die Weltbildung als aus dem Verlangen des Feuers hervorgehend sich dachte; denn es war natürlich, dem Verlangen auch die Sättigung entgegen zu setzen [4]), wie der Weltbildung die Rückkehr der Welt in das Feuer. Und wenn wir ferner bedenken, daß dem Herakleitos das Feuer die schnellste Bewegung und das vollkommenste Leben bedeutete, das Herabsteigen zur Erde dagegen die langsamere

---

1) Plut. de Is. et Os. 48; de exil. 11. ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, φησὶν ὁ Ἡρ., εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν, Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσι.

2) Orig. contr. Cels. VI. p. 303. ed. Spencer. Nach Schleiermacher lese ich εἰδέναι f. εἰ δὲ u. ἔχειν f. ἴρειν.

3) Arist. de mundo l. l. ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.

4) Phil. alleg. legg. II. p. 62.

Digitized by Google

Bewegung und das weniger vollkommne Leben [1]), so scheint es uns ganz natürlich, daß er die Verwandlung des Feuers in die übrigen Elemente oder Stufen des Daseins nur als einen vorübergehenden Proceß sich dachte, der gleichsam nur dazu diene, das Leben im Fluß zu erhalten, daß er aber im Gegensatz gegen die Bedürftigkeit des Lebens in den niedern Formen eine höchste Entwicklung des Lebens setzte, als das Ziel der Weltentwicklung, nach welchem Alles strebe. Und dieses Ziel konnte nach seinen Vorstellungen von der Vortrefflichkeit des Feuers nichts anders sein, als die Rückkehr aller Dinge in das Feuer, von welchem sie ausgegangen sind, und von welchem sie alle Kraft und alles Leben haben. Dies ist die Lehre, welche von Spätern dadurch bezeichnet wird, daß sie dem Heraklitos die Meinung zuschreiben, einst würde eine allgemeine Weltverbrennung alle Dinge verzehren [2]). Jedoch darf nach

---

1) Jambl. ap. Stob. ecl. I. p. 906. καὶ τὸ μὲν ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν (d. h. natürlich nur die relative Ruhe, die langsamere Veränderung) κάματον εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν (d. h. die schnellere Bewegung) φέρειν ἀνάπαυσιν. Cf. p. 894. Dasselbe liegt in vielen Aussprüchen des Herakleitos, welche die niedern Stufen des Lebens herabsetzen; z. B. Plut. symp. IV. qu. IV. 3. νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι. Stob. serm. V. 120.

2) Ἐκπύρωσις ist der gewöhnliche Ausdruck. Diog. L. IX. 8. γενᾶσθαί τε αὐτὸν (sc. τὸν κόσμον) ἐκ πυρός, καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τινας περιόδους ἐναλλὰξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα. Arist. de coelo I. 10; phys. III. 5. ὥσπερ Ἡράκλειτός φησιν, ἅπαντα γίγνεσθαί ποτε πῦρ. Schleiermacher in der oben angeführten Abhandlung über den Heraklit, S. 456 f., hat zu zeigen gesucht, daß die Lehre von der Weltverbrennung dem Herakl. mit Unrecht beigelegt werde. S. was ich dagegen erinnert habe, in m. Gesch. der ionischen Philos. S. 128 f.

Digitized by Google

der Herakleitischen Vorstellungsweise die Weltverbrennung nicht als das letzte Ziel alles Werdens angesehn werden, weil ja damit ein Ende dem ewigen Flusse der Dinge gesetzt sein würde, sondern nur als der Uebergangspunkt zu einer neuen Weltbildung ist sie zu denken, weswegen auch der Wechsel zwischen ihr und der Weltbildung angedeutet wird, und Herakleitos in bestimmten Perioden diesen Wechsel sich erneuernd gedacht haben soll [1]). Wenn diese Perioden auf das Verhängniß zurück geführt werden [2]), welches sie bestimme, so erblicken wir darin nur die Ansicht, welche der ganzen Herakleitischen Lehre zum Grunde liegt, es sei das Wesen des ewig lebendigen Feuers, nach einer bestimmten Ordnung sich zu verwandeln und auch wieder in sich selbst zurück zu kehren.

So stellte sich dem Herakleitos das Erkennbare dar. Wir haben nun noch das zu betrachten, was von der Seite des Erkennenden sich ihm ergab für seine Erklärung des Scheins aus der Wahrheit. Hier mußte ihm nun der Gegensatz entstehn zwischen der vollkommnen Einsicht und zwischen der unvollkommnen Meinung, als deren verschiedne Träger er das göttliche und das menschliche Wesen betrachtete, indem er lehrte: „menschliches Gemüth hat keine Einsicht, göttliches aber hat sie [3]);“ denn „der thörichte

---

1) Simpl. phys. fol. 6 a. Auch die Bestimmung des großen Jahrs wird darauf wohl mit Recht bezogen. Plut. de pl. ph. II. 32. Stob. ecl. I. p. 264.

2) Simpl. l. l.; de coelo fol. 68 b.

3) Orig. c. Cels. VI. p. 698. *ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.* — *ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος.*

Digitized by Google

Mann vernimmt von Gott so viel, als der Knabe vom Manne.“ Schön nimmt sich dieser Gegensatz aus, wenn Herakleitos mit dem Gedanken an das beschränkte Maaß menschlicher Erkenntniß den andern Gedanken verknüpft, daß doch alle Erscheinung nach ihrem Grunde strebe und von ihm gesättigt zu werden verlange, indem er in einem schon angeführten Fragmente sagt: „Eins, das Weise, will genannt sein und auch nicht, der Name des Zeus.“

In der unvollkommnen Erkenntniß des Menschen liegt also auch ein Grund des Scheins, als wenn Vieles in dieser Welt bliebe und sich nicht veränderte. Nun wird man sich darüber nicht wundern dürfen, daß Herakleitos hierin den Menschen als ein abgesondertes Wesen für sich in der Welt gewissermaßen voraussetzt, denn dies liegt als nothwendige Folge darin, daß überhaupt der Schein erklärt werden soll, aber man wird auch auf der andern Seite erwarten müssen, solche Bestimmungen in der Lehre hervortreten zu sehn, welche das wahrhafte Sein und Für-sich-bestehn des Menschen wieder aufheben sollen. Auf solche Bestimmungen zielt schon die Lehre hin, daß wir nur der allgemeinen Vernunft folgen dürften, wenn wir die Wahrheit erkennen wollten [1]); denn „das Erkennen sei Allen gemein, und die mit Vernunft Redenden müßten an dem, was Allen gemeinschaftlich ist, festhalten, so wie am Gesetze der Staat, und noch viel fester [2]).“ Diese Lehre, wenn

---

ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός. Das Kriterion der Wahrheit ist die göttliche Vernunft. Sext. Emp. adv. math. VII. 126.

1) Sext. Emp. adv. math. VII. 129, 130, 133.

2) Stob. serm. III. 84. ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν· ξὺν νόῳ λέ-

wenn sie auch im dialektischen Sinne genommen werden konnte, lag doch dem speculativen Charakter der Herakleitischen Physik noch viel näher. Noch klarer drückte sich seine Meinung aus, wenn er sagte, die Seele des Menschen sei nur ein ausgewanderter Theil des allgemeinen Feuers oder der allgemeinen Vernunft, welche den Himmel umfasse und Alles regiere [1]); daher werde sie auch nur durch das immer wieder herzuströmende Feuer erhalten; endlich aber den stärksten Ausdruck dieser Lehre finden wir darin, daß Herakleitos deutlich aussprach, der Mensch sei von Natur unvernünftig, nur der Alles umfassende Himmel vernünftig [2]), und nur in der unverständigen Meinung des Menschen liege der Wahn, daß er eigene Vernunft habe, denn: „obgleich die Vernunft gemeinsam ist, lebt die Menge, als hätte sie eigene Einsicht [3])."

Indem nun so dem Herakleitos das Leben des Menschen für sich nur Schein war, das Denken des Menschen aber der Sitz des Scheins, mußte wohl bei ihm die Ver-

---

γοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ (vulg. πόλις) ἰσχυροτέρως.

1) Plut. de Is. et Os. 76. ἡ δὲ ζῶσα καὶ βλέπουσα καὶ κινήσεως ἀρχὴν ἐξ αὑτῆς ἔχουσα καὶ γνῶσιν οἰκείων καὶ ἀλλοτρίων φύσις ἄλλοθεν (vulg. ἄλλως τε) ἔσπακεν ἀποῤῥοὴν καὶ μοῖραν ἐκ τοῦ φρονοῦντος, ὅπως κυβερνᾶται τὸ σύμπαν καθ' Ἡρ. Sext. Emp. adv. m. VII. 126. περιέχον λογικὸν καὶ φρενῆρες. Stob. ecl. I. p. 500. Ἡρ. — πυρινὸν εἶναι τὸν οὐρανον.

2) Philostr. ep. 18; Sext. Emp. VIII. 286. καὶ μὴν ῥητῶς ὁ Ἡράκλ. φησι τὸ μὴ εἶναι λογικὸν τὸν ἄνθρωπον, μόνον δ' ὑπάρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον.

3) Sext. Emp. adv. m. VII. 133. τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ, ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

achtung des menschlichen Lebens, welche der Gesinnungsart der Alten so gemäß ist, tiefe Wurzel schlagen. Dies spricht sich bei ihm in mancherlei Beziehungen aus. Schon die Geburt des Menschen ist ihm etwas Unglückseliges, indem sie nur Geburt zum Tode ist [1]); unser Leben ist nicht ein wahres Leben, sondern „das Leben und das Sterben ist in unserm Leben und in unserm Tode [2]);" „der schönste Affe ist häßlich, mit dem menschlichen Geschlechte verglichen, aber auch der weiseste Mensch erscheint gegen Gott ein Affe [3]), denn die menschlichen Meinungen sind nur Spiele der Knaben [4]),“ und „die Menschen sind sterbliche Götter, die Götter unsterbliche Menschen, lebend jener Tod, sterbend jener Leben [5]).“ Auch dies hing wieder genau mit seiner physischen Ansicht zusammen, denn das Herabsteigen der vernünftigen Kraft aus dem feurigen Himmel, dem Sitze der Götter, zu der Erde, wo die Menschen in gefesselter Bewegung Noth leiden, ist das Aufleben der Menschen, aber der Tod des göttlichen Lebens.

An dieselbe physische Lehre knüpfte es sich an, daß Herakleitos die Unvollkommenheit der menschlichen Seele in

---

1) Clem. Al. strom. III. p. 432, 434.

2) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. III. 230. ὁ δὲ Ἡρ. φησιν, ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστὶ καὶ ἐν τῷ τεθνάναι.

3) Plat. Hipp. maj. p. 289; nach Schleiermachers Verbesserung.

4) Jambl. ap. Stob. ecl. II. p. 12.

5) Clem. Al. paedag. III. 1. p. 215; Schleierm. a. a. O. S. 499. ἄνθρωποι θεοὶ θνητοί, θεοὶ δ' ἄνθρωποι ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωήν.

ihrer Verbindung mit dem irdiſchen Körper ſuchte [1]), weil nemlich dieſer das Starre, das am wenigſten Bewegte iſt. Deswegen ſuchte er auch in der Unvollkommenheit der Sinne die Urſache des Scheins, als wenn Vieles nicht bewegt ſei [2]), und verwarf beſonders das Zeugniß des Geſichts [3]), weil es am meiſten bleibende Formen uns darſtellt, denn „was wir wachend ſehn, iſt Tod, was ſchlafend, Schlaf [4]),“ und „ſchlechte Zeugen ſind Augen und Ohren der Menſchen, welche ungebildete Seelen haben [5]).“

Jedoch nicht alle Wahrnehmung iſt trüglich nach der Lehre des Herakleitos, ſondern nur die, welche nicht das allgemeine Leben in den Erſcheinungen der Welt zu erkennen vermag [6]). Ueberhaupt dürfen wir bei dem Herakleitos nicht eine dialektiſche Entwicklung über die Lehre von den Erkenntnißkräften ſuchen, ſondern alles, was er in ſeiner Schrift über die Fähigkeiten des Menſchen zur Erkenntniß der Wahrheit vortragen mochte, iſt gewiß nur aus ſeiner allgemeinen Lehre über die phyſiſchen Kräfte in der Welt hervorgegangen. Und daher faßte er auch nicht das,

---

1) Philo alleg. leg. I. fin.

2) Arist. phys. VIII. 3. *καὶ φασί τινες, κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μέν, τὰ δ' οὔ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεί, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν.* Herakleitos iſt nicht genannt, aber deutlich bezeichnet.

3) Diog. L. IX. 7.

4) Clem. Alex. strom. III. p. 434. Cf. not. ad h. l. ed. Sylb.

5) Sext. Emp. adv. M. VII. 126, wo für *ἀνθρώποις* zu leſen iſt *ἀνθρώπων* nach Stob. serm. IV. 56.

6) Sext. Emp. adv. Math. VIII. 8.

Digitized by Google

was in der Wahrnehmung uns zur Erkenntniß kommt, in einen allgemeinen Begriff zusammen, seine Bedeutung für die Wissenschaft bestimmend, sondern nur vieles in der Wahrnehmung schien ihm der Wahrheit fremd zu sein, anderes dagegen ihr gemäß. Daher sagte er: „die Augen sind genauere Zeugen, als die Ohren [1]),“ wahrscheinlich, weil jene uns das Licht des Feuers offenbaren, und wie sehr ihm die Wahrnehmung durch das Gesicht von Wichtigkeit war, das zeigt auch, wie er die Erkenntniß des Schlafenden und des Blinden gegen die des Wachenden und Sehenden zurücksetzt, den Schlafenden mit dem Todten, den Blinden mit dem Schlafenden vergleichend [2]). Den Wachenden ist daher, wie er sagt, eine gemeinsame Welt, ein jeder der Schlafenden aber wird zu einer ihm eignen Welt gewendet [3]), wobei man sich daran erinnern muß, daß dem Herakleitos das Gemeinsame das Wahre, das vom Gemeinsamen Getrennte aber das Falsche ist.

Wenn wir aber aus der Mitte seiner physischen Lehre seine Meinung von der menschlichen Erkenntniß uns zu erklären haben, so müssen wir auf der einen Seite darauf sehn, wie ihm in jedem Einzelnen die allgemeine Kraft des Lebens ist, von der andern Seite aber auch nur ein unvollkommner Strahl des ewigen Feuers in ihm sich darstellt.

---

1) Polyb. XII. 27.

2) Clem. Alex. strom. IV. p. 530. Eine Stelle, welche schwer zu interpungiren ist.

3) Plut. de superst. 3. ὁ Ἡράκλ. φησι, τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.

Daher mußte ihm auch ein jedes Einzelne von der einen Seite Theil haben an der ewigen Wahrheit des Feuers, von der andern Seite seine Erkenntniß nur unvollkommen mitgetheilt erhalten von der allgemeinen Quelle des körperlichen und geistigen Lebens. Das Erstere drückte er darin aus, daß er fragte: „wie möchte wohl das nie untergehende Feuer jemand vergessen [1])?" und das Wahre mochte daher nach seinem Sinne genannt werden das, was sich nicht verbirgt [2]). Von der andern Seite mußten ihm die sinnlichen Werkzeuge nach seiner physischen Denkart als Kanäle erscheinen, durch welche das uns äußere Leben der Welt, und mit ihm die Wahrheit in uns eingeht. Hiernach finden wir im Ganzen den Bericht, welchen uns Sextos über die Lehre des Herakleitos von der Erkenntniß des Menschen giebt, nicht unrichtig: „Die göttliche Vernunft durch den Athem einziehend, werden wir vernünftig, und im Schlafe unserer unbewußt, nach dem Erwachen aber wieder einsichtig. Denn im Schlafe, wenn unsere Sinnenwerkzeuge geschlossen sind, wird die Vernunft in uns von dem Zusammenhange mit dem umfassenden Himmel (d. h. der allgemeinen Vernunft) getrennt, indem allein die Verbindung durch das Athmen übrig bleibt, wie eine Wurzel; getrennt nun verliert sie die Kraft der Erinnerung, welche sie früher hatte. Bei dem Erwachen aber,

1) Clem. Al. paedag. II. 10. p. 196. τὸ μὴ δῦνόν ποτε, πῶς ἄν τις λάθοιτο (f. λάθοι mit Schleierm.). Das eine untergehende Feuer, d. h. das ewig lebendige Feuer, entgegengesetzt dem untergehenden Feuer der Sonne.

2) Sext. Emp. l. l. ἀληθὲς τὸ μὴ λῆθον, ein etymologisches Wortspiel.

Digitized by Google

durch die Sinnenwerkzeuge wieder, wie durch Thüren hervordringend und mit dem umfassenden Himmel sich verbindend, nimmt sie die einsichtige Kraft an. So wie demnach die Kohlen, dem Feuer sich nähernd, sich verändern und feurig werden, getrennt aber verlöschen, so ist auch der in unsere Leiber aus dem umfassenden Himmel eingewanderte Theil nach der Trennung fast vernunftlos, nach der Verbindung aber durch die meisten Poren dem Ganzen ähnlich. Diese allgemeine und göttliche Vernunft nun, durch deren Theilnahme wir vernünftig werden, nennt Herakleitos das Kriterion der Wahrheit, weswegen das, was gemeinschaftlich Allen erscheint, gewiß und wahr sei; denn durch die gemeinsame und göttliche Vernunft wird es aufgefaßt; das aber, was jemanden allein erscheint, dem sei nicht zu trauen aus der entgegengesetzten Ursache [1]).“

---

1) Sext. Emp. adv. M. VII. 129 sq. τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλ. διʼ ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινομεθα καὶ ἐν μὲν ὕπνοις ληθαῖοι, κατὰ δὲ ἔγερσιν πάλιν ἔμφρονες. ἐν γὰρ τοῖς ὕπνοις μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυτας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς, μόνης τῆς κατὰ ἀναπνοὴν προσφύσεως σωζομένης, οἱονεί τινος ῥίζης, χωρισθείς τε ἀποβάλλει, ἣν πρότερον εἶχε μνημονικὴν δύναμιν· ἐν δὲ ἐγρηγορόσι πάλιν διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων, ὥσπερ διὰ τινῶν θυρίδων προκύψας καὶ τῷ περιέχοντι συμβάλλων, λογικὴν ἐνδίεται δύναμιν. ὅνπερ οὖν τρόπον οἱ ἄνθρακες πλησιάσαντες τῷ πυρὶ κατ' ἀλλοίωσιν διάπυροι γίνονται, χωρισθέντες δὲ σβέννυνται, οὕτω καὶ ἡ ἐπιξενωθεῖσα τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα κατὰ μὲν τὸν χωρισμὸν σχεδὸν ἄλογος γίνεται, κατὰ δὲ τὴν διὰ τῶν πλείστων πόρων σύμφυσιν ὁμοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται. τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον, καὶ οὗ κατὰ μετοχὴν γινόμεθα λογικοί, κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡρ., ὅθεν τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον τοῦτ' εἶναι

Wir sehn in diesen Lehren, wie dem Herakleitos das allgemeine Leben in der Seele sich abspiegelt, sobald sie sich nicht von dem allgemeinen Leben trennt, sondern mit offnen Sinnen das Ganze in sich aufnimmt und in sich abbildet. So durfte er von der Seele mit Recht sagen, sie möchte wohl niemand finden, wenn er auch jeden Weg durchwanderte, ein so tiefes Verständniß verlange sie [1]), und als den Zweck seines Lebens angeben, er habe sich selbst gesucht [2]).

Was nun die Meinungen des Herakleitos über die einzelnen Naturerscheinungen betrifft, so können wir über sie kurz sein, weil er selbst nur wenig darüber sich entwikkelt zu haben scheint. Dies ist natürlich, da ihm alles Einzelne in der allgemeinen Entwicklung der Natur verschwand. Nach seiner allgemeinen Ansicht erschien ihm alles in der Natur als ein Belebtes oder Beseeltes und Göttliches [3]), woher der bekannte Ausspruch: tritt ein, denn auch hier sind Götter [4]). Aber das, in welchem sich das Leben am offenbarsten darstellt, das Organische, scheint von ihm auch für das Vollkommenste gehalten worden zu sein, wenn wir anders einen seiner dunkeln Sätze richtig

---

πιστόν· τῷ κοινῷ γὰρ καὶ θείῳ λόγῳ λαμβάνεται· τὸ δέ τινι μόνῳ προσπίπτον ἄπιστον ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐναντίαν αἰτίαν.

1) Diog. L. IX. 7. λέγεται δὲ καὶ ψυχῆς πέρι εἰπεῖν, ὡς οὐκ ἂν ἐξεύροι ὁ πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. Nach der Conj. v. Casaubonus.

2) Plut. adv. Colot. 20. ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν. Cf. Diog. L. IX. 5.

3) Diog. L. IX. 7. καὶ πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη.

4) Arist. de part. anim. I. 5.

Digitized by Google

auslegen, in welchem er sagt, die verborgene Harmonie sei besser, als die offenbare [1]). Ueber die auffallendern Erscheinungen in der Welt, wie über Sonne und Gestirne, konnte er natürlich nicht schweigen, aber das, was er von ihnen sagte, offenbart am meisten, wie sehr sie ihm in seiner Schätzung der Dinge hinter dem Lebendigen, welches seine ganze Aufmerksamkeit in Anspruch nahm, zurück traten. Denn er sah sie nur als Meteore an, und die Sonne ist ihm nicht größer als ein Fuß [2]) und entzündet sich täglich und verlöscht auch täglich wieder [3]). Daß Herakleitos diesen Erscheinungen, welche in der ältesten Physik und in der ältesten Theosophie die Aufmerksamkeit am meisten auf sich zogen, eine so geringe Bedeutung beilegte, zeigt wohl am offenbarsten, daß es ihm bei seiner Philosophie am wenigsten auf die Erklärung der einzelnen Naturerscheinungen, am meisten auf die Feststellung einer allgemeinen Ansicht von der Weltentwicklung ankam.

Das göttliche Leben in allen Erscheinungen der Welt wiederzufinden, war die allgemeine Aufgabe, welche er seiner Philosophie gestellt hatte, und da ihm das Göttliche in dem Leben der Vernunft am vernehmlichsten sich offenbarte, so konnte er nicht wohl anders, als auch in den Erscheinungen der Sittlichkeit dasselbe anerkennen. So wie nun aber bei den edlern Griechen, so lange ihr Volksleben

---

1) Plut. de anim. procreat. 27. S. Schleierm. Fragm. 36.

2) Diog. L. IX. 7; Plut. de plac. ph. II. 21.

3) Arist. meteor. II. 2; Plat. de rep. VI. p. 498. Diese Lehre ist am meisten gegen die Meinung derer, welche die Lehre des Herakleitos aus orientalischen Traditionen ableiten wollen.

Digitized by Google

blühte, faſt alles Sittliche auf den Staat ſich bezog, ſo finden wir auch vom Herakleitos beſonders das Politiſche hervorgehoben. Dies drückt ſich in ſeinem Ausſpruche aus: „Das Volk ſoll ſtreiten für das Geſetz, wie für die Mauer [1]),“ und indem er das einzelne Sittliche auf das höchſte Geſetz für die ganze Weltbildung zurück führt: „Es werden ernährt alle menſchlichen Geſetze von dem einen göttlichen, denn dieſes vermag ſo viel, als es will, und es thut allen genug und beſiegt Alles [2]).“ Daher war ihm auch jeder Uebermuth verhaßt, welchen man mehr löſchen müſſe als Feuersbrunſt [3]), und er hielt es für Geſetz, dem Rathe Eines zu folgen [4]), woraus man erkennen mag, wie ihm auch im Sittlichen die Unterordnung des Einzelnen galt. Dieſe ſpricht ſich am ſtärkſten darin aus, daß er die Zufriedenheit (εὐαρέστησις) als das höchſte Gut pries [5]), welche ihm in nichts Anderm ihre Quelle haben konnte, als in der Einſicht, daß ſo, wie Alles geſchieht, ſo es von dem höchſten Geſetze, welchem ſich der Menſch unterordnen ſoll, angeordnet iſt; denn „den Menſchen iſt es nicht beſſer, daß ihnen das werde, was ſie wollen; Krankheit macht die Geſundheit angenehm und gut,

---

1) Diog. L. IX. 2.

2) Stob. serm. III. 84. *τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον, ὁκόσον ἐθέλει, καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίγνεται.*

3) Diog. L. l. l.

4) Clem. Al. strom. V. p. 604.

5) Clem. Alex. strom. II. p. 417. Clemens nimmt dies freilich in einem ganz andern Sinne, als wir.

Digitized by Google

Hunger die Sättigung, Arbeit die Ruhe [1]).“ So sind die Gegensätze in dem obersten Gesetze angeordnet als die erste Bedingung alles Daseins, und so darf sich auch niemand beklagen, daß sie in seinem Leben überall vorherrschen; denn nur durch sie lebt er und nur durch sie genießt er sein Leben; er hat Ursache auch mit dem Uebel zufrieden zu sein. „Verständig zu sein ist die höchste Tugend, und Weisheit ist es, Wahres zu sagen und zu thun, nach der Natur es vernehmend [2]).“ So ist es weise, die nothwendigen Gesetze der Natur zu erkennen und ihnen zu folgen.

Auch noch auf andere Weise schloß sich ihm diese sittliche Betrachtung der Dinge an seine physische Lehre an. Denn er leitete des Trunkenen Unverstand und Unvermögen daraus ab, daß er eine nasse Seele habe, wogegen die trockne Seele die weiseste und beste sei [3]), und nicht bloß im Einzelnen scheint er diese Verbindung des Physischen mit dem Sittlichen verfolgt zu haben, sondern auch im Allgemeinen, indem er meinte, da, wo das Land trocken sei, sei die Seele die weiseste und beste, wodurch er Griechenland als das wahre Land der Menschen bezeichnet haben soll [4]).

Dieses ist das, was wir von der alterthümlichen

---

1) Stob. serm. III. 83, 84. *ἀνθρώποις γίγνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν, οὐκ ἄμεινον· νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν.*

2) Stob. serm. III. 84. *σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη· καὶ σοφίη, ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν, κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.*

3) Ib. V. 120. *αὐὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.*

4) Phil. ap. Euseb. pr. ev. VIII. 14.

Digitized by Google

Weisheit des Herakleitos uns zur Sicherheit zu bringen oder mit geschichtlicher Wahrscheinlichkeit zu vermuthen im Stande sind. Sie erscheint uns durchaus als der ältesten Anschauungsweise angehörig, mit religiöser Begeisterung, so weit dieser das Alterthum fähig war, aufgefaßt, hierin den orientalischen Denkweisen verwandt, aber auch wesentlich in der philosophischen Bestimmtheit und in der damit verknüpften folgerechten Entwicklung, endlich überhaupt in der griechischen Vaterlandsliebe und Staatsansicht allem Barbarischen entgegengesetzt. Die Verwandtschaft mit dem Orientalischen würde kaum zu erwähnen sein, wenn nicht hierauf Viele zu viel zu bauen geneigt gewesen wären; es ist aber offenbar, daß die pantheistische Richtung, welche wir beim Herakleitos finden, durchaus nicht auf einen historischen Anknüpfungspunkt an orientalische Vorstellungsweisen schließen läßt, denn sie ist zu sehr mit dem Edelsten und Wahrsten im menschlichen Geiste verwandt, als daß nicht überall und unter allen Verhältnissen diese Verirrung oder diese Einseitigkeit in der menschlichen Denkart hervortreten könnte. Die besondern Bestimmungen, welche die Herakleitische Neigung zum Pantheismus charakterisiren, sind auch keineswegs von der Art, daß sie in historischer Beziehung auf den Orient uns hinwiesen, vielmehr sind sie eigenthümlich griechischer Art. Schon das Finden des Göttlichen in dem ungehemmten Leben, in der rastlosen Thätigkeit und das Abweisen aller Vorstellungen, welche auf Ruhe deuten, ist der orientalischen Denkweise gar nicht gemäß, in welcher dies wohl in einzelnen Momenten hervortreten kann, das höchste göttliche Sein aber doch immer in der Ruhe gesucht worden ist. So ist auch das Zurück-

Digitized by Google

treten aller sinnlichen Bilder bei der Erklärung der Verwandlungen des Feuers, indem diese nur in dem Widerstreite entgegengesetzter Bewegungen gesucht wird, der orientalischen Vorstellungsart ganz entgegengesetzt [1]), und wenn man auch in der Zufriedenheit mit dem Geschick, welche er empfiehlt, einen Anklang des Orientalischen zu finden glauben möchte, so ist doch diese Resignation keineswegs der griechischen Denkart fremd, und dagegen tritt auch die andere Seite der menschlichen Gesinnung, die praktische Tüchtigkeit, das Streben, die Gegensätze im allgemeinen Gesetze und in der allgemeinen Vernunft zu überwinden, bedeutsam genug hervor. Ferner, wenn man die mythischen Vorstellungen des Herakleitos betrachtet, so sind auch diese durchaus griechisch, wie sich an der Heimarmene, der Dike, den Erinnyen, der Eris, dem Apollon, welche nicht selten von ihm erwähnt werden, zeigen läßt, während nirgends ein asiatischer Kultus durchschimmert [2]), der nicht

1) Zwar hat Kreuzer (Symbol. II. S. 189) das Bild vom Bogen und der Lyra, welches Herakleitos mit dem Bewußtsein, daß es nur Bild ist, gebraucht, als ein Zeugniß orientalischen Ursprungs bezeichnet; aber daß er darauf sehr großes Gewicht legt, beweist nur die Schwäche seiner Gründe; denn es konnte wohl nicht leicht ein Bild dem Griechen näher liegen, als dieses.

2) In dem Kultus der ephesischen Artemis scheint allerdings etwas Orientalisches gelegen zu haben. Auch will Kreuzer hierauf die Wahrscheinlichkeit der Verbindung Herakleitischer Lehre mit orientalischen Mythen gründen, indem er die Angabe, Herakleitos habe sein Werk in den Tempel der Artemis niedergelegt (Diog. L. IX. 6), als Zeugniß gebraucht. Allein diese Angabe hat keine größere Sicherheit, als andere Anekdoten des Diogenes, und wird überdies durch die Umgebung, welche von der Geheimhaltung seiner Lehre spricht, charakterisirt. Wenn

Digitized by Google

längst vor dem Herakleitos Eigenthum der Griechen gewesen wäre. Wenn man aber zuletzt noch auf Einzelheiten in der Herakleitischen Lehre achten will, so wird man besonders zwei Punkte finden, welche der Meinung, daß sie sich orientalischer Ueberlieferung angeschlossen habe, entgegen sind, nemlich daß er hellenisches Land und hellenisches Volk vor Allem preist, dagegen die Sonne und die Gestirne herabsetzt zu bloßen untergeordneten, täglich sich erneuenden und täglich verschwindenden Erscheinungen, welches doch den Vorstellungen aller der Völker, bei denen der Feuerdienst herrschte, geradezu widerspricht.

Hiermit soll jedoch nicht in Abrede gestellt werden, daß sich an die Herakleitische Lehre orientalische Vorstellungen anschließen konnten; vielmehr bei dem Verkehr, in welchem die asiatischen Griechen mit den Orientalen lebten, ist es nicht unwahrscheinlich, daß eine solche Vermischung der Vorstellungsweisen statt fand, und man könnte sie wohl in Nachrichten wieder finden, welche uns von den spätern Herakleiteern gegeben werden [1]). Denn diese werden uns als Enthusiasten geschildert, bei denen keine Ordnung der Rede und des Lehrens statt fand, indem sie Alles aus ihrer innern Anschauung und Begeisterung schöpfen zu müssen glaubten. Diese müssen als Ausartungen der griechischen wissenschaftlichen Denkart angesehn werden, bei welchen

---

die Lehre des Herakleitos in besonderer Verbindung mit der Verehrung der Artemis gestanden hätte, warum ist in seinen mythischen Bildern von der Artemis nie die Rede? warum weiß keiner der Alten etwas davon, da doch seine Schrift lange erhalten worden ist?

1) Plat. Theaet. p. 180, 181.

Digitized by Google

keine weitere Ausbildung der Wissenschaft statt finden konnte. Sonst werden aber auch noch andere spätere Herakleiteer erwähnt, unter denen Kratylos, der Lehrer des Platon [1]), bekannt ist, ein Mann, welcher zwar auch jener Art der Herakleiteer sich genähert zu haben scheint, denn er hob alle Rede auf, den Finger allein bewegend [2]), von dem wir aber doch wohl nach der Art, wie ihn Platon im Kratylos uns schildert, und wenn er selbst auch nur als Lehrer des Platon betrachtet wird, nicht denselben Grad der Uebertreibung voraussetzen dürfen. Wie übrigens der historische Zusammenhang dieser spätern Herakleiteer mit dem Herakleitos gewesen sein möge, darüber kann nichts Sicheres beigebracht werden. Uns muß es genügen, hierdurch angedeutet zu haben, wie sich die Lehre, welche Herakleitos zuerst mit Bewußtsein ausgesprochen hat, auch unter den spätern Griechen fortpflanzte, und so in die weitere Entwicklung der griechischen Philosophie eingreifen mußte.

Wenn man betrachtet, wie in den dynamischen Naturphilosophen, welche sich an Thales anschließen, das philosophische Streben immer nur darauf ausging, das Göttliche in dem Weltlichen wiederzuerkennen oder es als das Princip aufzufassen, welches in dem Leben der Welt waltet und von diesem gar nicht geschieden ist, so muß man gestehn, daß Herakleitos ihnen sehr nahe steht, und nur darin von ihnen verschieden ist, daß er nicht, von dem Leben des Einzelnen ausgehend, den Grund desselben in der allgemeinen Kraft des Lebens suchte, sondern voraussetzend,

1) Arist. met. I. 6.

2) Ib. III. 5.

Digitized by Google

daß Alles nur in einer absoluten lebendigen Kraft gegründet sein könne, aller vernünftigen Wissenschaft das Ziel stellte, diese Kraft zu erkennen. Indem er aber diese Idee verfolgte, verschwand ihm das Dasein des Einzelnen, in welchem doch der Standpunkt des philosophischen Forschens wurzelt, so gänzlich, daß er es als bloßen Schein betrachten zu müssen glaubte. Es ging ihm wie vielen Philosophen, welche, in die Idee des Vollkommnen sich versenkend und von ihr gleichsam berauscht, den Rückweg zu dem sich vollendenden Dasein nicht finden konnten. Hiermit ist der wesentliche Unterschied zwischen seiner Philosophie und der Philosophie der früher betrachteten Dynamiker bezeichnet. Herakleitos faßte das Ziel des philosophischen Strebens reiner, als diese, auf, indem er die Gegensätze, welche den übrigen Dynamikern als Erzeugnisse der höchsten Kraft erschienen waren, als solche bezeichnete, die nicht in dem höchsten Gegenstande des Wissens selbst, sondern nur in den unvollkommnen Vorstellungen der Menschen gesetzt sein könnten, und dadurch führte er auf Untersuchungen, welche das Allgemeingültige von dem Eigenthümlichen, das Wahre von dem Scheinbaren in unserm Denken unterscheiden sollten. Aber einmal ausgegangen von der Wahrheit der allgemeinen Kraft, deren Leben Alles durchdringt, konnte ihm das Einzelne, gegen das Allgemeine gehalten, nur als Schein sich darstellen, und indem ihm das Einzelne in dem Allgemeinen verschwand, mußte ihm dieses Grund des Scheins werden. Hierzu bot sich ihm seine Idee von dem vollkommnen Leben wie von selbst und ungezwungen dar, indem dieser gemäß der Schein sich wohl als ein vorübergehender Moment der Entwicklung denken

Digitized by Google

ließ. So mußte ihm denn das Absolute selbst als ein Werdendes erscheinen, welches zwar ein scheinbares Ziel seines Werdens hat, die Weltverbrennung, aber doch nicht ein wirkliches, denn die Weltverbrennung, der Gipfel des Lebens, ist doch selbst nur ein Uebergangspunkt zu einer neuen Weltbildung. Damit ist denn auf der einen Seite zwar die Realität des Erkennens gesetzt, indem in der Idee des höchsten Lebens die Einheit des Denkens und des Seins ausgedrückt liegt, aber auf der andern Seite, weil diese Realität unter der Form des Lebens auftritt, ist doch die Einheit der Gegensätze nicht vollkommen ausgesprochen, sondern die Entwicklung muß ihr folgen und das Auseinandertreten der Gegensätze ist etwas Nothwendiges. Diese Unvollkommenheit ist aber von der ganzen Ansicht, in welcher Herakleitos aufwuchs, unzertrennlich, denn sie liegt in der physischen Betrachtungsweise, welcher das Werden als ein nothwendiges und die Evolution der Kräfte als eine unaufhörliche erscheinen muß.

Zwei

Zweiter Abſchnitt der Geſchichte der ioniſchen Philoſophie.

Mechaniſche Phyſik.

Siebentes Kapitel.

Anaximandros von Miletos.

Wir wenden uns nun zu einer andern Reihe der Entwicklungen in der ioniſchen Philoſophie, welche gleichzeitig neben der, welche bisher unſere Aufmerkſamkeit auf ſich zog, ſich ausbildete. Da wir hier zuerſt auf die Erſcheinung gleichzeitiger Entwicklungen in der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie kommen, ſo wird es vielleicht nicht überflüſſig ſein, zu erwähnen, daß in den erſten Zeiten der Philoſophie die hiſtoriſchen Zeugniſſe von einer Wechſelwirkung der einen und der andern Reihe unter einander entweder ganz mangeln, oder ſehr unzuverläſſig ſind; aus innern Zeichen aber hierüber auch nicht viel geſchloſſen werden kann, indem gänzliche Unbekanntſchaft mit den Begrif-

fen, welche die eine Reihe entwickelte, bei der andern nicht leicht nachgewiesen, Bekanntschaft mit denselben aber, welche übrigens nicht sehr groß ist, kein sicheres Zeichen abgiebt, weil alle ältesten Philosophen aus derselben Quelle schöpften, aus der Denkart ihres Volks. In der weitern Entwicklung dieser verschiednen Richtungen dagegen finden wir in polemischen Bemerkungen Zeichen eines Verkehrs mit entgegengesetzten Ansichten von der Natur und der Welt. Wenn wir die geringen Mittel bedenken, welche den ältesten Philosophen zur Verbreitung ihrer Ansichten zu Gebot standen, so ist es wohl sehr wahrscheinlich, daß ihre Philosophie geraume Zeit nur in sehr engen Kreisen bekannt wurde. Geht man aber davon aus, daß sich das philosophische Streben in diesen Zeiten aus einem wahrhaft nationalen Bedürfnisse erzeugte, so wird man es von vorn herein wahrscheinlich finden, daß sich Elemente der Philosophie fast zu gleicher Zeit in Jonien ohne äußern Zusammenhang zu regen begannen.

Anaximandros ist der erste, welcher die Art der Naturansicht ausbildete, von der wir jetzt zu reden haben. Er war ein Milesier und nach dem Apollodoros im 2. Jahre der 42. Ol. geboren [1]), also nicht viel jünger als Thales, dessen Schüler oder Freund er genannt wird [2]). Doch darauf ist aus schon angeführten Gründen nicht viel

1) Diog. L. II. 2.

2) Strab. I. init.; Diog. L. I. 13; Cic. acad. II. 37. Schleiermacher glaubt in Jambl. vit. Pyth. 11 u. 12 die Spuren einer andern Tradition zu finden S. 114 f. Abhandlung über den Anax. in den Abhandlungen der Berl. Akad. 1815.

Digitized by Google

zu bauen. Man erzählt von seiner politischen Wirksamkeit [1]) und sein Name ist im Alterthum so berühmt, daß mancherlei wunderbare Thaten und wichtige Erfindungen ihm zugeschrieben werden. Er soll zuerst eine geographische Tafel entworfen haben [2]), und wenn ihm auch nicht mit Recht die Erfindung der Sonnenuhr zugeschrieben wird, so scheint er doch unter den Griechen zuerst ihren Gebrauch gezeigt zu haben [3]). Ein glaubhafter Zeuge berichtet, daß er die ersten Untersuchungen über Größe und Entfernung der Himmelskörper angestellt habe [4]). Seine Meinungen und Kenntnisse vertraute er einer kurzen Schrift, welche für die erste philosophische Schrift in griechischer Prosa nicht mit Unrecht gehalten wird [5]); unwahrscheinlich aber ist es, daß er mehr als dies eine Werk verfaßt habe [6]). Seine Schrift scheint zwar früh verloren gegangen zu sein, doch kam sie wohl gewiß bis auf die ersten, welche mit der Geschichte der Philosophie sich beschäftigten, und gewährte so auch den Berichten der Spätern größere Sicherheit.

Anaximandros soll zuerst den griechischen Namen für

---

1) Er war der Anführer einer Kolonie nach Apollonia. Ael. var. hist. III. 17.

2) Strab. I. 1, 24; Diog. L. II. 2.

3) Diog. L. II. 1; Euseb. pr. ev. X. 14. Der Gnomon ist eine Erfindung der Babylonier nach Herod. II. 109. Plinius, II. 76, legt seine Erfindung dem Anaximenes bei.

4) Eudemus ap. Simpl. de coelo fol. 115 a.

5) Diog. L. II. 2; Themist. orat. XV. p. 361. ed. Petav.

6) Suid. s. v. Ἀναξ. legt ihm mehrere Schriften bei, an deren Titeln man zum Theil die Spuren des Misverständnisses noch entdecken kann.

Digitized by Google

das Princip aller Dinge (ἀρχή) gebraucht haben [1]). Ueber das, was er für das Princip hielt, finden sich aber bei den Alten verschiedne Angaben; denn wenn man auch darüber einig ist, daß er es das Unendliche (τὸ ἄπειρον) nannte, so ist doch dadurch die Frage nicht entschieden, was er unter dem Unendlichen verstanden habe. Bei den sehr verschiednen Angaben hierüber können wir nur annehmen, daß die meisten derselben aus Misverständniß entstanden sind [2]), und uns an den sichersten Zeugnissen des Aristoteles und des Theophrastos halten, welche darin übereinstimmen, daß Anaximandros unter dem Unendlichen eine Mischung verschiedenartiger Bestandtheile, aus welcher die einzelnen Dinge sich ausscheiden sollten, sich gedacht habe [3]). Diese Vorstellung würde also der Vorstellung der Alten vom Chaos sehr nahe kommen, wenn man sich dieses als

---

1) Simpl. phys. fol. 6 a; Orig. phil. 6.

2) S. hierüber die scharfsinnige Untersuchung Schleiermachers a. a. O. S. 98 f.

3) Arist. phys. I. 4; Met. XII. 2. Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου. Simpl. phys. fol. 6 b. καὶ ταῦτά φησιν ὁ Θεόφραστος παραπλησίως τῷ Ἀν. λέγειν τὸν Ἀναξαγόραν· ἐκεῖνος γάρ φησιν ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα καὶ ὅ τι μὲν ἐν τῷ παντὶ χρυσὸς ἦν, γίνεσθαι χρυσόν, ὅ τι δὲ γῆ γῆν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, ὡς οὐ γινομένων, ἀλλ' ὑπαρχόντων πρότερον. Cf. August. de civ. D. VIII. 2. Sidonius Apollin. carm. XV. v. 84. Principiis propriis semper res quasque creari, Singula qui quosdam fontes decrevit habere Aeternum irriguos, ac rerum semine plenos. Das irriguos stammt wohl aus der Phantasie derer, welche die Lehre d. An. mit der des Thales in Verbindung bringen wollten.

Digitized by Google

den erſten ungeſonderten Zuſtand denkt, aus welchem ſich Alles entwickelt habe zu einem geſonderten Daſein.

Weswegen Anaximandros das Urweſen als ein unendliches anſah, erklärt ſich ganz natürlich aus der Unendlichkeit der Entwicklungen der Welt, welche in ihm begründet ſind. Er ſoll auch ſelbſt bemerkt haben, unendlich müſſe das Urweſen ſein, damit dem Werden, in welchem wir ſind, nichts mangele [1]). Wenn nun dieſes Unendliche vom Ariſtoteles als eine Miſchung bezeichnet wird, ſo dürfen wir es deswegen nicht als eine bloße Vielheit von Urſtoffen betrachten, ſondern nach der Vorſtellungsweiſe des Anaximandros iſt es eine Einheit, unſterblich und unvergänglich [2]), ein ewig Erzeugendes [3]). Das Erzeugen der einzelnen Dinge leitete er aus der ewigen Bewegung des Unendlichen ab [4]), worin wir wohl ausgedrückt finden mögen, daß er dem Unendlichen eine ihm eigne lebendige Kraft beilegte.

Bis hierher möchte nun wohl kein weſentlicher Unter-

---

1) Simpl. de coelo fol. 151 a; Plut. de pl. ph. I. 3. Cf. Arist. phys. III. 8. Anax. ſoll auch gelehrt haben, das Urweſen könne nicht eins der vier Elemente ſein, weil ſonſt durch ſeine Unendlichkeit das Daſein der übrigen Elemente aufgehoben werden würde. Simpl. phys. fol. 111 a. Wenn dieſe Angabe ſicher wäre, ſo würde die Bemerkung, welche ſie enthält, eine polemiſche Tendenz gegen die Lehre des Thales verrathen; doch darf man wohl an ihrer Richtigkeit zweifeln.

2) Arist. phys. III. 4. καὶ τοῦτο εἶναι τὸ θεῖον, ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνόλεθρον, ὥσπερ φησὶν ὁ Ἀναξ. Cf. Diog. L. II. 1; Orig. phil. 6.

3) Euseb. pr. ev. I. 8.

4) Simpl. phys. fol. 6 b, 9 b; Orig. l. l.

Digitized by Google

ſchied zu bemerken ſein zwiſchen der Lehre des Anaximandros und der des Thales oder des Anaximenes, wenn wir auf die philoſophiſche Idee ſehn, die ſich in ihnen ausdrückt. Denn eine lebendige Einheit iſt allen dieſen Philoſophen der Grund der Naturerſcheinungen, und wenn auch die andern über die Beſchaffenheit des lebendigen Grundes der Dinge etwas Beſtimmteres angeben, als Anaximandros, ſo liegt doch darin eben nicht der philoſophiſche Gehalt ihrer Lehre. Ein weſentlicher Unterſchied tritt aber in der Art hervor, wie jene aus dem Urweſen die einzelnen Dinge ableiteten, und wie dieſer. Denn nicht aus der Verwandlung des Urweſens in ſeinen Beſchaffenheiten werden dem Anaximandros die ſinnlichen Beſchaffenheiten der Dinge, ſondern nur dadurch, daß ſich die ihrer Art nach entgegengeſetzten Elemente, welche in dem Unendlichen ungeſondert zur Einheit umfaßt ſind, durch die ewige Bewegung ſondern [1]). Demnach iſt zwar das Urweſen des Anaximandros eine Einheit, es hat aber doch ſchon die Vielheit der Elemente, aus welchen die Dinge zuſammengeſetzt ſind, in ſich [2]), und dieſe brauchen nur ausgeſchieden zu werden, um ſich als geſonderte Erſcheinungen in der Natur darzuſtellen. So würden demnach in der Sonderung des Unendlichen die verwandten Elemente zu einander geführt, und das, was im All Gold war, ohne, mit

1) Simpl. phys. fol. 6 b. *οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιωμένου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς ἀϊδίου κινήσεως.* Themist. in Arist. phys. I. p. 18 a.

2) August. de civ. D. VIII. 2. Non enim ex una re, sicut Thales ex humore, sed ex suis propriis principiis quasque res nasci putavit.

Digitized by Google

ſeinen Gegenſätzen vermiſcht, als Gold zu erſcheinen, erſcheine als Gold, was Erde war, als Erde, indem nichts Neues entſtehe oder andere Beſchaffenheiten annehme, ſondern Alles zuvor ſchon war, als was es ſich nachher zeige [1]). Hierbei liegt offenbar die Vorſtellung der mechaniſchen Phyſik zum Grunde, daß kein Ding ſeine Beſchaffenheit verändere, ſondern immer daſſelbe bleibe und nur mit den übrigen Elementen ſich bewege, wodurch in der veränderten Miſchung daſſelbe Element bald ſo, bald anders erſcheine. Dieſe Vorſtellungsart werden wir auch in den einzelnen Naturerklärungen des Anaximandros wiederfinden, und durch ſie iſt ſeine Lehre der joniſchen Dynamik ganz entgegengeſetzt [2]).

Die Entſtehung der Dinge aus dem unendlichen All erklärte ſich nun Anaximandros auf folgende Weiſe. Der Mittelpunkt der Weltbildung war ihm die Erde; denn dieſe, in der Form eines Cylinders, deſſen Tiefe ſich zu ſeiner Länge wie 1:3 verhalte, werde durch die Luft und den gleichen Abſtand von den Grenzen der Welt im Mittelpunkte feſt gehalten; die Geſtirne dagegen bewegten ſich um ſie herum nach gleichen Abſtänden von einander, zu unterſt die Planeten und der Fixſtern-Himmel, dann der Mond und zuletzt die Sonne, ein jeder dieſer Körper von

---

1) Simpl. phys. l. l.; fol. 50 a. *οἱ — τὴν γένεσιν ἀναιροῦντες, ὡς Ἀν.*

2) Diejenigen, welche hieran nach dem Angeführten noch zweifeln möchten, verweiſe ich auf die Stellen, wo Ariſtoteles ihn immer mit den übrigen Mechanikern, wie den Anaxagoras, Empedokles und Demokritos, zuſammenſtellt. Phys. I. 4; III. 4; Met. XII. 2. Dies bemerkt auch Simpl. phys. fol. 6 a.

Digitized by Google

einem eignen, einem Rade ähnlichen Ringe (seiner Sphäre) getragen [1]). Nach dieser Vorstellung von der Welt scheint ihm nun aus der unendlichen erzeugenden Einheit, welche alle Gegensätze in sich enthält, zuerst der Gegensatz zwischen dem Mittelpunkte und dem Umkreise herausgetreten zu sein; diesen Gegensatz scheint er aber auch auf den Gegensatz zwischen der Welt und dem Himmel zurückgeführt zu haben, von welchen jene ihm das Kalte und dieser das Warme bedeutet [2]), so daß sich mithin zuerst die kalten von den warmen Elementen trennen, und jene den Mittelpunkt, diese den Umkreis der Welt bilden. Diese Vorstellung waltet überhaupt beim Anaximandros, daß alle Bildung, so der ganzen Welt, wie aller einzelnen Dinge, nothwendig im Gegensatz zwischen dem Innern und dem Aeußern sich entwickeln müßte, indem das Aeußere das Innere umschließe, wie die Rinde den Baum. Die Erde besteht ihm daher ihrer ersten Bildung nach aus der Mischung kalter, wäßriger und erdiger Elemente, die sich aus dem Unendlichen durch die ewige Bewegung abgesondert hätten von dem Warmen und Feurigen [3]), der Himmel dagegen er-

---

1) Arist. de coelo II. 13; Diog. L. II. 1, wo Manches, so wie auch in den folgenden Stellen, zu berichtigen ist. Euseb. praep. ev. I. 8; Plut. de pl. ph. II. 15, 16, 20, 25; III. 10; Stob. ecl. I. pag. 498, 510, 522; Orig. phil. l. l.

2) Euseb. l. l. φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ ἀϊδίου γονιμοῦ (vulg. -ὸν) θερμόν τε καὶ ψυχρὸν (vulg. θερμοῦ — ψυχροῦ) κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι καί τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖραν περιφῆναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι, ὡς τῷ δένδρῳ φλοιόν.

3) Orig. phil. l. l.; Plut. de pl. ph. III. 16; Theophr. ap. Alex.

ſcheint ihm als eine feurige Hohlkugel, welche die atmoſphäriſche Luft in ſich umſchließt. Die Welt aber nach dieſer erſten Geſtaltung fahre fort, ſich weiter zu entwickeln, und ſo wie durch die Kraft des Feuers die Erde weiter ausgebildet werde, indem Feſte und Meer ſich ſcheiden [1]), ſo erfahre auch der Himmel eine weitere Sonderung. Die Revolution, durch welche dies geſchehn ſei, beſchrieb Anaximandros als ein Zerplatzen der Himmelsſphäre, durch welche ſich einzelne feurige Syſteme gebildet hätten, die gegenwärtigen Himmelskörper, die ſodann, in Luftſphären eingeſchloſſen, nur durch gewiſſe Oeffnungen uns ſichtbar würden [2]). Auch hier erblicken wir wieder dieſen Gegenſatz zwiſchen Aeußerm und Innerm, der umſchließenden Luft und dem umſchloſſenen Feuer, nur daß er ſich am Umkreiſe der Welt anders geſtaltet, als in dem Mittelpunkte oder vielmehr in der ganzen Welt, denn für dieſe iſt der Kern oder die Welt im engern Sinne das Kalte, und das Aeußere oder der Himmel das Warme, dagegen für die himmliſchen Körper iſt das Innere das Warme und die umſchließende Hülle das Kalte. Man kann nicht wohl anders, als hierin einen gefliſſentlich geſuchten Ge-

---

Aphr. meteorol. fol. 91 a. Wer hierin Aehnlichkeit und Zuſammenhang mit der Lehre des Thales finden will, dem bleibe es unbenommen, nur ſuche er darin nicht den Mittelpunkt der Lehre, wie der Welt.

1) Plut. l. l.

2) Eus. l. l. (gleich nach dem vorher angeführten). ἤστινος ἀποῤῥαγείσης καὶ εἰς τινας ἀποκλεισθείσης κύκλους, ὑποστῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας. Plut. de pl. ph. II. 20, 25.

Digitized by Google

genſatz vermuthen, welcher ſich auch darin ausſprechen mochte, daß Anaximandros an die polytheiſtiſchen Vorſtellungen des Volks anſchließend, die unendlichen Welten und Himmel, worunter er die Geſtirne verſtand, Götter nannte [1]). Wenn er aber ſo von unendlichen Welten, welche neben einander beſtehn, ſprach, ſo konnte er, ſeiner ganzen Anſicht gemäß, den Begriff der Welt nur in einem untergeordneten Sinne nehmen, indem ja die Einheit der Welt nach allen ſeinen Vorſtellungen ihm feſt ſtand, da er theils eine Einwirkung der himmliſchen Körper auf die Bildung der Erde, theils ein nach beſtimmten Abſtänden geordnetes Syſtem der Himmelskörper und der Erde annahm.

In allen dieſen Bildungen haben wir nun ein mechaniſches Entſtehn zu erkennen; denn die ewige Bewegung iſt es, welche die Gegenſätze ausſcheidet und die warmen Elemente nach dem Umkreiſe, die kalten aber nach dem Mittelpunkte zu ſammelt. Es ſcheint hierbei auch der Gegenſatz zwiſchen dem Schweren und dem Leichten dem Anaximandros eine Rolle geſpielt zu haben und als Grund der Bewegung angeſehn worden zu ſein [2]). Auch das, was den mechaniſchen Vorſtellungen von der Natur ſehr nahe verwandt iſt, die mathematiſche Beſtimmung, vermiſſen wir dabei nicht, denn ſie zeigt ſich in der Beſtimmung der Verhältniſſe zwiſchen der Länge und Dicke der Erde und in der Berechnung der Abſtände der einen von der andern

1) Cic. de nat. D. I. 10; Stob. ecl. I. p. 56; Plut. de pl. ph. I. 7.

2) Vergl. die der Anaximandriſchen Vorſtellungsart verwandte Lehre von der Entſtehung der Welt b. Diod. Sic. I. 7.

Digitized by Google

Welt und der Größe der Sonne gegen die Größe der Erde [1]).

Aber in einem andern Punkte zeigt sich auf eine noch auffallendere Weise, wie genau seine Vorstellungsweise mit der mechanischen Naturbetrachtung zusammenhängt, und da wir denselben Punkt auch bei den übrigen Mechanikern der ionischen Schule auf ganz ähnliche Weise hervortreten sehn, bei den Dynamikern aber nichts Aehnliches gefunden wird, so dient er zugleich dazu, im Einzelnen den historischen Zusammenhang dieser Lehren erkennen zu lassen, welcher aus der allgemeinen Ansicht schon klar sein möchte. Der mechanischen Naturansicht muß es die größeste Schwierigkeit haben, die organische Bildung lebendiger Wesen zu erklären, da diese Ansicht keine ursprünglich lebendige und in veränderlichen Zuständen sich wahrhaft verwandelnde Kraft anerkennt. Daher finden wir denn auch die Mechaniker immer damit beschäftigt, Hypothesen zu bilden, welche zur Erklärung der Erscheinungen des Pflanzen- und Thier-Lebens nach mechanischen Gesetzen dienen sollen. Die Hypothese des Anaximandros ist uns nur sehr unvollständig überliefert worden, wir sehn aber doch, daß sie mit seiner ganzen Vorstellung von der allmäligen Ausbildung der Welt durch die sich entwickelnden Gegensätze zwischen dem Warmen und Kalten zusammenhängt, und die größeste Aehnlichkeit mit einer alten Vorstellungsweise über die Entstehung der Thiere und Menschen, welche uns Diodor von Sicilien im Zusammenhange überliefert hat [2]), an sich

1) Plut. de pl. ph. II. 21; Theodoret. gr. aff. cur. I. p. 718.

2) I. 7. Diodor findet diese Hypothese auch beim Euripides; sie

trägt. Anaximandros nahm an, daß unsere Erde sich aus einer ursprünglichen Mischung des Wassers mit der Erde herausgebildet habe, indem der Einfluß der Sonne mehr und mehr zunahm und die ursprüngliche Feuchtigkeit austrocknete [1]). So lange nun die Erde schlammartiger und weniger fest war, als jetzt, konnte die Sonne größere Wirkungen in ihr hervorbringen, und so wie auch jetzt noch ähnliche Wirkungen in sumpfigen Gegenden erblickt werden, zog sie Blasen in der Feuchtigkeit auf, diese ward dadurch im Innern zum lebendigen Wesen gebildet, aber von außen durch die Blasen umschlossen [2]). So entstanden die ersten Thiere nach dem Anaximandros in der Feuchtigkeit, von der Sonne hervorgelockt und mit dornigen Rinden umgeben, wie er denn auch hier wieder den Gegensatz zwischen dem Innern und dem Aeußern nicht vergaß; mit fortschreitendem Alter aber zerbrachen die Thiere ihre Rinde und stiegen auf das Trockne, wo sie jedoch nur kurze Zeit lebten [3]). Diese erste Geburt der Thiere scheint er sich also als eine unvollkommne gedacht zu haben, so daß erst eine

---

gehört auch dem Archelaos dem Physiker; dadurch und durch einige andere Andeutungen sind wir berechtigt, sie auch dem Anaxagoras, dem Lehrer des Euripides und des Archelaos, zuzueignen.

1) Plut. de pl. ph. III. 16. Cf. Theophr. ap. Alex. Aphrod. meteorol. fol. 91 a.

2) Diod. Sic. l. l.

3) Plut. de pl. phil. V. 19. *Ἀν. ἐν ὑγρῷ γεννηθῆναι τὰ πρῶτα ζῶα, φλοιοῖς περιεχόμενα ἀκανθώδεσι· προβαινούσης δὲ τῆς ἡλικίας ἀποβαίνειν ἐπὶ τὸ ξηρότερον καὶ περιῤῥηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ ἐπ᾽ ὀλίγον χρόνον μεταβιῶναι.* Orig. phil. l. l. *τὰ δὲ ζῶα γίνεσθαι ἐξατμιζόμενα ὑπὸ τοῦ ἡλίου.*

Digitized by Google

fortschreitende Entwicklung der Erde verlangt würde, um lebende Wesen hervorzubringen, welche längere Dauer hätten und sich unter einander fortpflanzen könnten [1]). Den Menschen scheint sich Anaximandros als das letzte lebendige Product der Einwirkung der Sonne auf die Erde gedacht zu haben [2]); denn er bemerkte, daß der Mensch von allen Thieren die meiste Hülfe zu seiner Erhaltung bedürfe [3]); daher sei er auch zuerst nicht in vollkommner Gestalt zur Welt gekommen, sondern in Fischgestalt, und erst, nachdem er aufgezogen und fähig geworden, sich selbst zu helfen, sei er auf das Trockne ausgeworfen worden [4]). In diesen Hypothesen offenbart sich die Schwierigkeit, welche man in der Erklärung lebendiger Organisationen fand, darin, daß die Entstehung des Organischen als die Wirkung einer langen und zusammengesetzten Reihe von Naturprocessen angesehn wurde.

---

1) Diod. Sic. l. l.

2) Wenn man nicht etwa nach dem Diodor auch die Annahme einer fortdauernden generatio aequivoca geringerer Thierarten dem Anax. beilegen will.

3) Euseb. pr. ev. I. 8.

4) Eus. pr. ev. l. l.; Plut. symp. VIII. qu. 8, 4. — ἀλλ' ἐν ἰχθύσιν ἐγγενέσθαι τὸ πρῶτον ἀνθρώπους ἀποφαίνεται καὶ τραφέντας ὥσπερεὶ παιδία (mit Wyttenb. f. ὥσπερ οἱ παλαιοί) καὶ γινομένους ἱκανοὺς ἑαυτοῖς βοηθεῖν, ἐκβληθῆναι τηνικαῦτα καὶ γῆς λαβέσθαι. Orig. l. l. Daß Anax. den ersten Menschen Fischgestalt zugeschrieben haben soll, scheint mir aus einem Misverständnisse entstanden zu sein. Er nahm wahrscheinlich nur an, daß die Menschen, so wie alle andere Thiere, mit dornigen Rinden umgeben in dem Urschlamm zur Welt gekommen seien, und diese dornigen Rinden mochte er mit den Schuppen und Flossen der Fische vergleichen.

Digitized by Google

So wie nun aber das Unendliche nach dem Anaximandros der Grund alles Entstehens ist, so ist es ihm auch der Grund alles Vergehens, beides durch die ewige Bewegung, welche die verschiednen Elemente des Unendlichen aus ihrer ursprünglichen Mischung scheidet, aber sie auch wieder in die erste Mischung zurückführt [1]). Dies sprach Anaximandros in einer an das Sittliche anstreifenden Vorstellung aus, indem er sagte: „Woraus die Entstehung den Dingen ist, in dasselbe wird ihnen auch das Vergehen nach dem Geschick; denn sie geben Buße und Strafe der Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit [2])." Doch das Sittliche in dieser Vorstellungsweise ist wohl nur als sehr untergeordnet anzusehn, und die Ungerechtigkeit des Hervortretens der einzelnen Elemente aus dem Unendlichen möchte wohl in nichts Anderm bestehn, als in der ungleichmäßigen Vertheilung verschiedenartiger Elemente, welche bei ihrer Sonderung durch die Bewegung hervorgebracht wird. Nun sah aber auch, wie wir schon bemerkt haben, Anaximandros den obersten Gegensatz zwischen Welt und Himmel oder zwischen Kaltem und Warmem als einen solchen an, der sich selbst wieder in einer fortlaufenden Reihe von Wechselwirkungen oder Ausscheidungen aufzuheben strebt; denn die Sonne wirkt immerfort,

---

1) Plut. de pl. ph. I. 3; Eus. l. l.

2) Simpl. phys. fol. 6 a. ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων.

Digitized by Google

auch jetzt noch [1]), auf die Erde, sie erwärmend und austrocknend, d. h. sie zieht die kalten Elemente, aus welchen die Erde zusammengesetzt ist, in ihr Gebiet, und wird dadurch selbst kälter, während sich die warmen Elemente auf der Erde häufen. Das Ende dieses fortlaufenden Naturprocesses kann nun wohl nicht anders gedacht werden, als in der völligen Ausgleichung beider Gegensätze, so daß Alles wieder in die gleichmäßige Mischung des Unendlichen aufgelöst wird [2]).

Wenn man nun aber dabei nicht vergißt, daß die Bewegung dem Anaximandros ewig ist, so muß man auch wohl annehmen, daß die Auflösung aller weltlichen Gegensätze ihm nur als der Uebergangspunkt zu einer neuen Weltbildung erschien [3]). Er betrachtete also das Unendliche als ein Wesen, welches in beständigem Werden ist; aber sein Werden ist nichts Anderes, als eine beständige Entmischung und Vermischung der unveränderlichen Elemente, und so mochte auch wohl seiner Lehre gemäß gesagt werden können, die Theile des Ganzen veränderten sich zwar, aber das Ganze sei unveränderlich [4]), wenn man nemlich unter der Veränderung der Theile nur die Veränderung der ver-

---

1) Theophr. l. l.

2) Wenn man auf das Uebergehn der Erde in ihren Gegensatz sah, so konnte man wohl sagen, nach Anax. werde die Welt durch Feuer verzehrt werden. Stob. ecl. I. p. 416.

3) Simpl. phys. fol. 257 b. *οἱ μὲν γὰρ ἀπείρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους ὑποθέμενοι, ὡς οἱ περὶ Ἀναξίμανδρον κ. τ. λ. — γινομένους αὐτοὺς καὶ φθειρομένους ὑπέθεντο ἐπ᾽ ἄπειρον, ἄλλων μὲν ἀεὶ γινομένων, ἄλλων δὲ φθειρομένων.*

4) Diog. L. II. 1.

Digitized by Google

schiednen Mischungen versteht, welche Himmel und Welten bilden.

In dieser mechanischen Naturbetrachtung des Anaximandros wird nun noch die Idee des Ganzen festgehalten, so wie der wechselseitige Zusammenhang unter den Elementen und den Systemen der Elemente, ja das Ganze erscheint gewissermaßen als ein lebendiges Wesen, indem es durch die ihm eigne bewegende Kraft Mischung und Entmischung seiner Theile leitet. Demungeachtet kann die mechanische Richtung dieser Lehre nicht in Zweifel gestellt werden, indem von ihr alles Werden nur aus der Veränderung örtlicher Verhältnisse abgeleitet wird.

Es konnten sich nun in der weitern Entwicklung der Naturlehre zwei verschiedne Versuche an diese Ansicht anschließen, indem man entweder auch die Einheit des Ganzen und den dadurch gesetzten Zusammenhang unter den Theilen aufhob, oder zwar die Einheit des Ganzen und den Zusammenhang aller Theile der Natur festhielt, dagegen die bewegende Kraft dem Ganzen absprach und sie aus einem andern Princip ableitete. Der erste Versuch wurde von den Atomisten gemacht, der andere vom Anaxagoras, beider Lehren aber sind von sehr verschiednem Werthe für die Entwicklung der Philosophie. Denn die Atomisten, indem sie den Zusammenhang des Ganzen leugneten, hoben auch das philosophische Streben nach der Erkenntniß des Ganzen und der Gründe auf, wie wir später sehn werden; Anaxagoras dagegen erweiterte die philosophische Erkenntniß, indem er den Gegensatz zwischen der bewegenden Kraft und dem bewegten Stoff ausbildete. Daher werden wir die atomistischen Lehren, welche übrigens auch später als

die

Digitized by Google

die Anaxagorische Philosophie zu sein scheinen, erst unter den antiphilosophischen Richtungen dieses Zeitraums erwähnen; an die Lehre des Anaximandros aber sogleich die Lehre des Anaxagoras anknüpfen, obgleich dieser hundert Jahre später war, als jener. Wir finden hier eine Lücke in unserer Kenntniß von der allmäligen Ausbildung der mechanischen Naturlehre; denn es ist nicht wahrscheinlich, daß während der hundert Jahre, die zwischen dem Anaxagoras und dem Anaximandros liegen, diese Naturansicht nicht weiter sollte ausgebildet worden sein. Diese Lücke wird jedoch dadurch wohl größtentheils ausgefüllt, daß wir annehmen dürfen, während dieser Zeit habe auch die dynamische Naturlehre auf die entgegengesetzte Ansicht Einfluß gewonnen. Mit dem wachsenden Bewußtsein im griechischen Volke mußten auch die entgegengesetzten Ansichten mit einander in Verkehr treten; wie man denn auch wohl den Einfluß der dynamischen Naturlehre auf die Meinungen des Anaxagoras bemerken kann.

Achtes Kapitel.

Anaxagoras von Klazomenä.

Anaxagoras war zu Klazomenä in der Ol. 70 geboren [1]), von vornehmer und reicher Familie; er entzog sich

1) Nach dem Apollodor Diog. L. II. 7. Dies stimmt mit seiner Freundschaft mit dem Perikles überein. Ueber die Schwierig-

Digitized by Google

aber den Staatsgeschäften und vernachlässigte seine Güter [1]) aus Liebe zu wissenschaftlichen Untersuchungen, wie er denn der Meinung gewesen sein soll, daß der wahre Zweck des Lebens die Beschauung der wunderbaren Ordnung der Natur sei [2]). Er wird gewöhnlich für einen Schüler des Anaximenes gehalten, wogegen die Zeitrechnung nicht geradezu stimmen würde, aber nur weil die Zeit des Anaximenes sich nicht genau bestimmen läßt; allein die Richtung beider in der Philosophie war entgegengesetzter Art, und daher können sie nicht im eigentlichen Sinne derselben Schule zugezählt werden. Noch weniger ist denen zu trauen, welche, einer Andeutung des Aristoteles [3]) folgend, ihn zu einem Schüler des Hermotimos von Klazomenä, eines ekstatischen Schwärmers der grauen Vorzeit [4]), machen. Außerdem werden dem Anaxagoras, so wie den meisten alten Weisen, weite Reisen zugeschrieben, unter andern nach Aegypten, aber ohne sichere Gewährsmänner. Er wanderte von Klazomenä nach Athen aus, wahrscheinlich von dem geistigen Leben angezogen, welches zu seiner Zeit in Athen einen Mittelpunkt sich bildete. In Athen finden wir ihn

---

keiten in den chronologischen Bestimmungen s. Ed Schaubach Anaxagorae Clazomenii fragmenta etc. Lips. 1827. Cap. I. Diese Schrift enthält gute Sammlungen über das Leben und die Lehren des Anaxagoras.

1) Plat. Hipp. maj. p. 281, 283; Cicer. Tusc. V. 39.

2) Diog. L. II. 10; Clem. Alex. strom. II. p. 416; cf. Arist. eth. Nic. X. 8, 11. ed. Zell. c. not.

3) Met. I. 3.

4) Carus über die Sagen von Hermotimos aus Klazomenä in Fülleborn's Beiträgen z. Gesch. d. Phil. 3. Bd. 9. Stck.

Digitized by Google

in der engsten Verbindung mit dem Perikles, dessen Lehrer er genannt wird und auf dessen Beredtsamkeit er durch seine Lehre großen Einfluß ausgeübt haben soll [1]). Ob er übrigens eine öffentliche Schule zu Athen gehalten habe, wie spätere Schriftsteller annehmen, darf bezweifelt werden. Zu seinen Schülern werden indessen viele berühmte Männer gezählt, die meisten nach sehr zweifelhafter Sage, und nur vom Euripides, dem Tragödiendichter, und vom Archelaos, dem Physiker, ist es wahrscheinlich, daß sie in genauerm Verkehr mit ihm standen [2]). Seine Verbindung mit dem mächtigsten Athener gereichte ihm nicht zum Vortheil; denn nicht nur soll er in seinem Alter in großer Armuth gelebt haben, sondern auch von der Verfolgung blieb er nicht verschont, welche die Freunde des Perikles traf, als dessen Ansehn schwankte. Er wurde des Frevels gegen die Götter und vielleicht auch der Anhänglichkeit an die Perser [3])

1) Plut. v. Pericl. 4 — 6; Aristid. orat. III. p. 218 ed. Cant., welcher die Quelle angiebt, nemlich Plat. Phaedr. p. 270; cf. Alcib. I. p. 118. Das Ganze beruht auf einer Wendung des Platonischen Dialogs, in welcher die Ironie sehr deutlich ist. Lieber möchte ich dem Anax. einen Einfluß auf die von Aberglauben freie Gesinnung des Perikles zuschreiben, wie sie sich in der Anekdote vom Steuermann, der durch die Sonnenfinsterniß erschreckt wurde, ausspricht.

2) Auch Thukydides, der Geschichtschreiber, Demokritos, Empedokles, Metrodoros von Lampsakos, Aesopos der Tragiker, Sokrates, ja Themistokles werden seine Schüler genannt. S. Schaubach p. 16 sq. Ich bemerke nur, daß die Stelle des Aristides, welche S. 23 angeführt wird, offenbar ein Misverständniß aus Plat. Alcib. I. l. l. ist, wodurch Sokrates mit dem Perikles verwechselt wird.

3) Diog. L. II. 12.

Digitized by Google

angeklagt, in das Gefängniß geworfen [1]) und mußte nach Lampsakos fliehen [2]). Die Veranlassung, welche er zu der Anklage wegen Frevels gegen die Götter gegeben haben mochte, lag in seiner Denkart, welche mit der Volksreligion freilich nicht übereinstimmte, indem er Sonne und Mond für Stein und Erde hielt [3]), wunderbare Anzeichen bei Opfern für gewöhnliche Naturerscheinungen erklärte [4]), den Mythen des Homeros einen moralischen Sinn unterlegte und die Namen der Götter allegorisch deutete [5]). Nach Lampsakos kam Anaxagoras als ein alter Mann, und starb daselbst bald darauf in der 88. Olympiade [6]). Sein Andenken wurde von den Lampsakenern durch Feste gefeiert [7]).

Dem Anaxagoras werden außer seiner philosophischen Lehre noch mancherlei Kenntnisse zugeschrieben, selbst Vorherverkündigung zukünftiger, zum Theil ungewöhnlicher Ereignisse, welche doch wohl nur sehr im Allgemeinen von ihm angedeutet worden waren. Er beschäftigte sich viel mit der Mathematik und den mit ihr verbundenen Wis-

---

1) Plut. de exil. 18; de profect. in virt. 15; Diog. L. II. 13.

2) Diog. L. II. 14.

3) Plat. apol. p. 26.

4) Plut. v. Pericl. 6; Theophr. char. 16.

5) Diog. L. II. 11; Georg. Syncell. chron. p. 149. ed. Par.; cf. Heyne comm. de Apoll. bibl. III. p. 932.

6) Diog. L. II. 7, wo die Lesart zu ändern ist. S. not. Menag. ad h. l.

7) Alcidamas ap. Arist. rhet. II. 23; Diog. L. II. 14; Plut. reip. ger. praec. 27.

Digitized by Google

ſenſchaften, beſonders mit der Aſtronomie, wie viele Lehren beweiſen, deren Erfindung ihm zugeſchrieben wird. Die richtige Erklärung des Mondlichts [1]) und der Sonnen- und Mondfinſterniſſe [2]) ſoll er zuerſt geahndet haben. Seine Schrift über die Natur, aus welcher uns beſonders Simplikios mehrere Fragmente erhalten hat, war im Alterthum ſehr berühmt und bekannt [3]).

Von Anaxagoras wurde der Grundſatz der einſeitig mechaniſchen Naturerklärung ſchon ganz beſtimmt ausgeſprochen, indem er ſagte [4]): „Daß Etwas werde und vergehe, meinen die Griechen nicht mit Recht; denn kein Ding wird, noch vergeht, ſondern aus ſeienden Dingen wird es gemiſcht und geſchieden, und ſo würden ſie mit Recht nennen das Werden Gemiſcht-Werden und das Vergehen Geſchieden-Werden.“ Dieſer Grundſatz, welcher alle Veränderung und lebendige Entwicklung der Dinge aufhebt, konnte ſich nur darauf ſtützen, daß eine jede Veränderung der Dinge ein Werden eines Etwas aus dem Nichts ſein würde; daß aber aus dem Nicht-Seienden nichts werden könne [5]), und ſo ſprach er denſelben Grundſatz auch wohl

---

1) Plat. Crat. p. 409.

2) Doch auch Anaxagoras erklärte die Mondfinſterniſſe noch nicht genau. Stob. ecl. I. p. 560 nach dem Theophraſt; Orig. phil. 8.

3) Plat. apol. p. 26.

4) Simpl. phys. fol. 33 b. *τὸ δὲ γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίγνεται, οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπ' ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται· καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίγνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.* Cf. Arist. met. I. 3.

5) Arist. phys. I. 4; Simpl. phys. fol. 35 a; Plut. de pl. ph. I. 3.

Digitized by Google

in der Formel aus [1]), daß durch die Scheidung der Dinge von einander nicht mehr, noch weniger Dinge würden, denn es sei unmöglich, daß mehr sei als alle Dinge, sondern alle Dinge blieben immer von gleicher Zahl.

Wenn nun nach diesem Grundsatze Anaxagoras alle Veränderung auf die Entmischung oder Mischung der einfachen Theile zurückführte, so mußte er zur Erklärung der Entstehung der Welt auf einen Urzustand zurückgehn, in welchem entweder Alles gemischt oder Alles entmischt sei, wenn er auch einen solchen nur zum Behuf der Darstellung angenommen haben sollte [2]). Daß er nun eine ursprüngliche Mischung aller Dinge voraussetzte, kann nur aus seiner Vorstellung von der bewegenden Ursache, welche er in der Anordnung der weltlichen Erscheinungen zu erblicken glaubte, erklärt werden. Indem er nemlich auf diese die Ordnung der Dinge zurückführte, erschien ihm der Urzustand, d. h. die Gesammtheit der Elemente, ohne die bewegende Ursache gedacht, als eine ordnungslose Mischung. Seine Schrift begann daher mit der Lehre, daß Alles vor der Weltbildung in einem Zustande der Mischung gewesen sei, aus unendlich kleinen Urbestandtheilen oder Saamen der Dinge, wie er sich ausdrückte [3]), zusammengesetzt, so

---

1) Simpl. phys. fol. 33 b. *τούτων δὲ οὕτω διακεκριμένων γιγνώσκειν χρή, ὅτι πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐστίν, οὐδὲ πλείω· οὐδὲ ἀνυστὸν πάντων πλείω εἶναι, ἀλλὰ πάντα ἴσα ἀεί.*

2) Arist. phys. III. 4; VIII. 1. wirft dem Anax. vor, daß er einen Anfang der Welt angenommen habe, dagegen vertheidigt ihn aber Simplikios phys. fol. 257 b. Weiter unten kommen wir auf diesen Punkt zurück.

3) Daß der Name Homöomerien, welchen man gewöhnlich den Ur-

Digitized by Google

daß die Beschaffenheit keines dieser Saamen hervortreten konnte, wegen ihrer Kleinheit und wegen ihrer Mischung [1]; oder, wie er selbst sagte [2]: „Zusammen waren alle Dinge, unendlich an Menge und an Kleinheit, denn auch das Kleine war unendlich, und da Alles zusammen war, war nichts erkennbar wegen der Kleinheit.“ Als unendlich klein mußte er die Urbestandtheile sich denken, weil doch die Entmischung und die Mischung derselben unserer Wahrnehmung entgeht. „Ehe aber gesondert wurde, da Alles zusammen war, war auch keine Beschaffenheit bemerkbar, denn dies verhinderte die Vermischung aller Dinge, des Feuchten und des Trocknen, des Warmen und des Kalten, des Hellen und des Dunkeln und der vielen Erde, welche darin war, und der Menge unendlicher Saamen, die in nichts einander gleichen [3].“ Die unendliche Kleinheit der Elemente bewies er auch aus der unendlichen Theilbarkeit

---

bestandtheilen des Anaxagoras beigelegt hat, nicht Anaxagorisch sei, bin ich noch immer überzeugt, auch gegen das, was Schaubach S. 89 dagegen gesagt hat. Cf. Simpl. de coelo fol. 148 b. Wenn der Name nicht zuerst vom Aristoteles gebraucht worden sein sollte, so mögen ihn Anaxagoreer erfunden haben.

1) Arist. met. X. 6.

2) Simpl. phys. fol. 33 b. *λέγων ἀπ' ἀρχῆς· ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν· καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν εὔδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος.*

3) Simpl. phys. 33 b. *πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι, φησί, πάντων ὁμοῦ ἐόντων, οὐδὲ χροιὴ εὔδηλος ἦν οὐδεμία· ἀπεκώλυε γὰρ ἡ σύμμιξις πάντων χρημάτων τοῦ τε διεροῦ καὶ τοῦ ξηροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ καὶ γῆς πολλῆς ἐνεούσης καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλῆθους οὐδὲν ἐοικότων ἀλλήλοις.*

Digitized by Google

der wahrnehmbaren Dinge, indem das Große wie das Kleine in gleiche Theile getheilt werden könne, und also nichts Wahrnehmbares eine Einheit sei [1]).

Die Masse der zusammengemischten Elemente betrachtete nun Anaxagoras als eine Einheit [2]), welches ihm besonders an der Stetigkeit der Raumerfüllung hervorgetreten zu sein scheint; denn selbst die Scheidung der Dinge ist nicht ein Abreißen derselben von einander, sie sind nicht wie mit dem Beile von einander gehauen [3]), und es giebt keinen leeren Raum, welcher die Dinge von einander trennte. Dies

---

1) Anax. ap. Simpl. phys. fol. 35 a. *καὶ ὅτε δὲ ἴσαι μοῖραι εἶεν τοῦ τε μεγάλου καὶ τοῦ σμικροῦ, πλῆθος καὶ οὕτως ἂν εἴη. — — οὔτε γὰρ σμικροῦ γέ ἐστι τόγε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον ἀεί. — εἰ γὰρ πᾶν ἐν παντὶ καὶ πᾶν ἐκ παντὸς ἐκκρίνεται, καὶ ἀπὸ τοῦ ἐλαχίστου δοκέοντος ἐκκριθήσεταί τι ἔλασσον ἐκείνου, καὶ τὸ μέγιστον δοκέον ἀπό τινος ἐξεκρίθη ἑωυτοῦ μεῖζονος.* Dieser letzte Beweis läßt keinen Zweifel übrig, daß in diesen Stellen von den wahrnehmbaren Dingen die Rede ist. Man könnte übrigens wohl zweifeln, ob Anaxagoras die Theilbarkeit in das Unendliche im strengen Sinn genommen hätte; wenigstens Aristoteles dehnt sie auch auf die Ursaamen aus, und folgert daraus viele Widersprüche im Systeme des Anaxagoras. S. phys. I. 4. Allein daß die Ursaamen untheilbar sind, scheint Voraussetzung des Systems zu sein, und auch in dem Ausdruck *ἄπειρα καὶ σμικρότητα* zu liegen. Wie hätte auch sonst Anax. sagen können *πάντα ἴσα ἀεί*, d. h. es bleibt immer die gleiche Zahl der Dinge? Simplikios also möchte Recht behalten, wenn er a. a. O. sagt: *τοιαύτας δὲ ὑπετίθετο τὰς ἀρχὰς Ἀν. καὶ οὐδὲ διαιρετὰς ταύτας.*

2) Arist. met. XII. 2; Theophr. ap. Simpl. phys. fol. 6 b, 33 a; ib. 8 a.

3) Simpl. phys. fol. 106 b, 37 b, 38 a. *οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει.* Cf. Arist. phys. III. 4.

Digitized by Google

Letztere ſuchte Anaxagoras, wohl im Gegenſatz gegen atomiſtiſche oder auch Pythagoriſche Lehre, durch Verſuche zu beweiſen, indem in den leeren Schläuchen und in den Waſſeruhren da, wo ein leerer Raum zu ſein ſcheine, doch der Widerſtand der Luft vom Gegentheil zeuge [1]). Dieſe Polemik, unvollkommen wie ſie iſt, konnte nicht wohl aus einem andern, als aus einem ſpeculativen Grunde hervorgehn, welcher darin gelegen zu haben ſcheint, daß Anaxagoras die Einheit und den Zuſammenhang aller Urbeſtandtheile feſthalten wollte. Folgen wir dieſer Anſicht, ſo läßt ſich daraus auch der Sinn anderer ſeiner Sätze erklären. Zuvörderſt würden wir damit in Zuſammenhang bringen, daß er lehrte, in allen Dingen ſei ein Theil von Allem [2]), woraus man hat folgern wollen, daß Anaxagoras nicht eine unendliche Menge, ſondern eine unendlichemal unendliche Menge der Saamen angenommen habe [3]), eine Folgerung jedoch, welche nicht im Geiſte der Anaxagoriſchen Lehre zu liegen ſcheint. Denn der Satz: Alles ſei in Allem, dürfte ihm wohl nur bedeutet haben, durch den durchgängigen Zuſammenhang der Urbeſtandtheile unter einander

---

1) Arist. phys. III. 6.

2) Simpl. phys. fol. 33 b. *ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἐνεστιν.* Daß dies nicht bloß von den zuſammengeſetzten Dingen gelte, ſieht man daraus, daß in dem angeführten Fragm. von dem Gegenſatze zwiſchen der bewegenden Kraft und den Urbeſtandtheilen die Rede iſt. Simplikios widerſpricht ſich in ſeiner Meinung über dieſe Lehre und ſchwankt. Vergl. fol. 8 a, 37 a, 106 b. S. m. Geſch. der ioniſchen Phil. S. 214 f.

3) Arist. phys. I. 4; Simpl. phys. fol. 37 a, 106 a. Es hängt dies mit der unendlichen Theilbarkeit des Räumlichen zuſammen.

Digitized by Google

sei die Wirksamkeit aller in einem jeden [1]). Aber auch der früher schon erwähnte Satz: kein Saame gleiche dem andern, scheint mit dieser Lehre zusammenzuhängen, indem er aus der Betrachtung hervorgegangen sein möchte, daß jedes Einzelne durch sein Verhältniß zum Ganzen bestimmt werde, und da ein jedes ein ihm eignes Verhältniß zum Ganzen habe, auch einem jeden eine eigne Natur beiwohnen müsse.

Ehe wir nun weiter die Lehre des Anaxagoras von den Urbestandtheilen der Dinge verfolgen, wird es nöthig sein, in seine Ansicht von der bewegenden Kraft einzugehn. Diese Kraft nannte er den Geist (νοῦς). Wie sich in ihm die Annahme bilden konnte, daß der Geist das bewegende und ordnende Princip in der Welt sei, läßt sich leicht aus der Stufe der Bildung, welche zu seiner Zeit das griechische Volk erreicht hatte, erklären. Denn schon bei den frühern Physikern, wie beim Anaximenes, haben wir gefunden, wie sie das belebende und die Welt bewegende Princip in der Seele suchten, und nahe genug spielte dies an die vernünftigen Thätigkeiten, welche fast zu gleicher Zeit mit dem Anaxagoras vom Diogenes von Apollonia hervorgehoben wurden, an, ja auch schon früher hatten Herakleitos und Xenophanes, dessen Lehre wir später kennen

---

1) Simpl. phys. fol. 106 b. Wenn Simplikios (ib. fol. 38 b) sagt: καὶ διακέκριται οὖν καὶ ἤνωται κατὰ Ἀναξαγόραν τὰ εἴδη, καὶ ἄμφω διὰ τὸν νοῦν ἔχει, so hebt er nur die eine Seite des wel[illegible]en Daseins der Elemente hervor; denn so wie eine ursprüngliche Sonderung der Elemente vor der Weltbildung vom Anaxagoras angenommen wurde, so nahm er auch eine ursprüngliche Einigung derselben an.

Digitized by Google

lernen werden, das Princip aller Dinge in einem vernünftigen Wesen gesucht. Im Verhältniß zu diesen Lehren erscheint nun die Ansicht des Anaxagoras nicht als ein so gewaltiger Fortschritt, wie viele gemeint haben, vielmehr beruht sie auf demselben Grunde, auf welchem die erwähnten übrigen, nemlich auf der Erkenntniß, daß die Ordnung der weltlichen Dinge in einem vernünftigen Wesen gegründet sein müsse. Die Verwandtschaft dieser Meinungen unter einander zeigt sich schon darin, daß Anaxagoras zwischen Geist und Seele nicht unterschied [1]); noch mehr aber darin, daß er den Geist die Ursache des Schönen und Rechten nannte [2]), wie er denn eben das Anordnen als das eigenthümliche Geschäft des Geistes ansah und, weil zu diesem Einsicht in das vergangene und in das zukünftige Werden gehöre, dem Geiste auch Einsicht in Vergangenes und Zukünftiges zuschrieb [3]). Hierbei fehlte nun wohl ge-

---

1) Arist. de anima I. 2. *τὸν νοῦν εἶναι τὸν αὐτὸν τῇ ψυχῇ.* Cf. Plat. Crat. p. 400.

2) Arist. l. l. *πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει.* Cf. Plat. Crat. p. 413.

3) Diog. L. II. 6. *πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ· εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε.* Simpl. phys. fol. 33 b. *καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα, πάντα ἔγνω νοῦς. καὶ ὁποῖα ἤμελλεν ἔσεσθαι, καὶ ὁποῖα ἦν, καὶ ὅσα νῦν ἔστι, καὶ ὁποῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς· καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρέει τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ οἱ ἀποκρινόμενοι.* Arist. met. XII. 10. *Ἀναξαγόρας δὲ ὡς κινοῦν τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν· ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ, ἀλλὰ κινεῖ ἵνεκά τινος.* Die Beziehung auf die Idee des Guten, obgleich sie auch sonst dem Anaxagoras zugeschrieben wird, scheint ihm doch zurückgetreten zu sein; das Vorherrschende ist ihm die Ordnung und das Schöne.

Digitized by Google

wiß nicht die Rückſicht auf die geordneten Bewegungen der Geſtirne, welche ſo ſehr in ſeinem Intereſſe für die Naturwiſſenſchaft vorherrſchte, daß er deswegen das Leben für beſſer hielt, als das Nicht-Leben, weil wir den Himmel beſchauen können und den Lauf der Sonne und des Mondes [1]).

Wenn nun aber Anaxagoras dieſe Lehre vom Geiſte dazu gebrauchte, die Naturerſcheinungen auf mechaniſche Weiſe zu erklären, ſo mußte ſich ihm daraus eine unverſöhnliche Spaltung in der Natur ergeben, indem das Geiſtige als das ſich innerlich Entwickelnde den mechaniſchen Geſetzen äußerlicher Bildung nicht unterworfen werden kann, und hieraus mußte ſich ihm auch eine weſentlich von den frühern Vorſtellungen verſchiedne Lehre über den Geiſt bilden. Betrachten wir ihn nun in dieſer Rückſicht in ſeinem Verhältniſſe zum Anaximandros, ſo kann man ſich nicht verleugnen, daß durch ſeine Spaltung der Natur in zwei verſchiedne Principe ein reiner Dualismus entſtand, welcher nur als ein Rückſchritt angeſehn werden kann gegen die Einheit des Princips, welche Anaximandros geſetzt hatte, auch den Grund der Bewegung im Unendlichen findend. Es ſcheint faſt, als wenn Anaxagoras ſelbſt hiervon eine Ahndung gehabt hätte, indem er ſeine Trennung der bewegenden Kraft von der bewegten Maſſe dadurch zu rechtfertigen ſuchte, daß es dem Begriff des Unendlichen zuwider ſei, ihm Bewegung beizulegen. Denn da es in ſich ſei und von nichts Anderm umfaßt werde, bleibe auch Alles

1) Diog. L. II. 10. ἐρωτηθείς ποτε, εἰς τί γεγένηται; εἰς θεωρίαν, ἔφη, ἡλίου καὶ σελήνης καὶ οὐρανοῦ. S. oben S. 290. Anm. 2.

Digitized by Google

da, wo es sei [1]). Dieser Grund, meine ich, da er die Möglichkeit der Bewegung in der unendlichen Mischung selbst nicht aufhebt, kann ihm nur in Polemik gegen eine seiner Lehre entgegengesetzte Meinung über das Unendliche entstanden sein.

Blicken wir dagegen auf den Gegensatz selbst, welcher dem Anaxagoras entstand, zwischen der an sich bewegungslosen Masse der Ursaamen, welche unveränderliche äußerliche Eigenschaften haben, und dem Geiste, welcher bewegt und Ordnung und Schönheit hervorbringt, so werden wir darin einen bedeutenden Fortschritt nicht verkennen dürfen, und zwar einen Fortschritt, welcher, wie es scheint, nur durch jenen Rückschritt gewonnen werden konnte. Bei den frühern Philosophen nemlich war der Gegensatz zwischen Körperlichem und Geistigem noch gar nicht hervorgetreten oder in irgend einer bestimmten Form festgehalten worden, vielmehr Körperliches und Geistiges wurden in gleichgültiger Mischung neben einander gestellt, und dem Geistigen nur etwa ein höherer Rang, gegen das Körperliche gehalten, zugeschrieben. Da nun aber dem Anaxagoras der Geist als entgegengesetzt der Raum erfüllenden Masse sich darstellte, so mußte von nun an auf die Erforschung dieses Gegensatzes die philosophische Thätigkeit sich richten, und man mag es von dem Erfinder dieses Gegensatzes nicht

1) Arist. phys. III. 5. *Ἀν. δ' ἀτόπως λέγει περὶ τῆς τοῦ ἀπείρου μονῆς. στηρίζειν γὰρ αὐτὸ αὐτὸ φησι τὸ ἄπειρον· τοῦτο δὲ ὅτι ἐν αὑτῷ· ἄλλο γὰρ οὐδὲν περιέχει, ὡς ὅπου ἄν τι ᾖ πεφυκός, ἐνταῦθα εἶναι.* Cf. Simpl. phys. fol. 112 a, 113 b, 128 b; Themist. paraphr. in Ar. phys. p. 211. interpr. lat. Basil. 1533.

anders erwarten, als daß er, nur bei ihm stehn bleibend, keine Art der Auflösung dieses Gegensatzes, durch welche die Welt auf einen Grund zurückgeführt werden möchte, gesucht hat.

Schon Anaxagoras hat die Erforschung des Gegensatzes zwischen Körperlichem und Geistigem in mehrern einzelnen Punkten weiter ausgeführt. So wie die unendliche Masse der Homöomerien ihm das ist, was die Bewegung empfängt, so ist ihm der Geist das, was die Bewegung giebt, aber selbst unbewegt ist; wenn jene die Bewegung erleidet, so ist dieser unveränderlich und erleidet nichts [1]); die Ursaamen sind ein jeder von allen übrigen verschieden, der Geist dagegen durchaus gleichartig, und sowohl im Kleinen als im Großen derselbe [2]). Am klarsten tritt aber dem Anaxagoras dieser Gegensatz darin hervor, daß der Geist von ihm als ein durchaus Selbstständiges betrachtet wird, welches in sich die Quelle aller Thätigkeit hat, und unvermischt mit den Ursaamen und nicht verflochten in den Zusammenhang derselben Alles beherrscht und bewegt. Denn so sagt Anaxagoras selbst: „Der Geist aber ist unendlich und nach eigner Macht herrschend, und vermischt ist er mit keinem Dinge, sondern allein selbst ist er für sich. Denn wenn er nicht für sich wäre, sondern mit einem andern

---

1) Arist. phys. VIII. 5. *διὸ καὶ Ἀν. ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδήπερ κινήσεως ἀρχὴν ποιεῖ αὐτὸν εἶναι· οὕτω γὰρ μόνως ἂν κινοίη, ἀκίνητος ὤν, καὶ κρατοίη, ἀμιγὴς ὤν.* Simpl. phys. fol. 285 a.

2) Anax. ap. Simpl. phys. fol. 33 b. *νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων. ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστιν ὅμοιον οὐδενὶ ἄλλῳ, ἀλλ' ὅτεο πλείστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν.*

Digitized by Google

gemiſcht, würde er an allen Dingen Theil haben, wäre er mit irgend einem gemiſcht. Denn in Allem iſt ein Theil von Allem, wie in dem Frühern von mir geſagt iſt, und es würde ihn das Beigemiſchte verhindern, daß er über kein Ding Macht hätte auf gleiche Weiſe, als wenn er allein für ſich wäre [1]).“ Dies aber drückt ſehr beſtimmt

---

1) Ich ſetze das ganze Fragment des Anaxagoras hierher, damit man den Zuſammenhang überſehen könne. Simpl. phys. fol. 33 b. *νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ ἐστίν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑωυτοῦ ἦν, ἀλλά τεῳ ἐμέμικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτό τεῳ. ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται. καὶ ἀνεκώλυεν ἂν αὐτὸν τὰ συμμεμιγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως, ὡς καὶ μόνον ἐόντα ἐφ' ἑωυτοῦ. ἐστὶ γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον καὶ γνώμην γε περὶ πάντος πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον. ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ μείζω καὶ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ. καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρῆσαι, ἔπειτε πλέον περιχωρέει καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον· καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς. καὶ ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι, καὶ ὁποῖα ἦν, καὶ ὅσα νῦν ἔστι, καὶ ὁποῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς· καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρέει τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ οἱ ἀποκρινόμενοι. ἡ δὲ περιχώρησις αὐτὴ* (f. αὕτη) *ἐποίησεν ἀποκρίνεσθαι· καὶ ἀποκρίνεται ἀπό τε τοῦ ἀραιοῦ τὸ πυκνὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ τὸ θερμὸν καὶ ἀπὸ τοῦ διεροῦ τὸ ξηρόν. μοῖραι δὲ πολλαὶ πολλῶν εἰσι. παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου, πλὴν νοῦ. νοῦς δὲ πᾶς ὁμοιός ἐστι κτλ.* wie oben. Der Ausdruck *λεπτότατον* möchte auf eine materialiſtiſche Vorſtellung vom Geiſte zu deuten ſcheinen, und ſo haben es vielleicht auch einige alte Ausleger genommen; ſ. Plut. de plac. phil. IV. 3; Stob. ecl. I. p. 796. Man darf aber wohl nicht zu ſtreng an dem Aus-

Digitized by Google

aus, wie der Zusammenhang der einzelnen Saamen unter einander eine Bedingtheit des einen durch den andern setzt, der Geist dagegen ein wahrhaft Unbedingtes und Unendliches ist.

Nun ist aber die selbstständige Macht des Geistes dem Anaxagoras doch, wie wir finden, nur eine beschränkte, und wie der Begriff des Unendlichen überhaupt von ihm nicht in strengem Sinne genommen wird [1]), so konnte ihm auch die unendliche Macht des Geistes nur eine beschränkte sein, indem nach seiner dualistischen Ansicht der Geist die unveränderliche Beschaffenheit der Ursaamen nicht in seiner Gewalt hat, sondern an ihr in seiner Bildung der Welt gebunden ist. Die Thätigkeit des Geistes ist also darauf beschränkt, die verschiedenartigen Saamen durch Bewegung zu ordnen (κοσμεῖν, διακοσμεῖν), so daß keineswegs im Geiste der Grund alles Seins in der Welt sich findet. Dies

druck des alten Philosophen sich halten, sonst würde auch das καθαρώτατον gegen andere unzweideutige Ausdrücke des Anax. Anstoß erregen. Da dem Anax. der Begriff der ursachlichen Verbindung an den Begriff der continuirlichen Erfüllung des Raums (ursachliche Verbindung durch Berührung) sich anschloß, so konnte er dem Geiste keine räumliche Existenz beilegen, ohne ihn unfrei und abhängig von der Mischung der räumlich existirenden Saamen sich zu denken. Da er nun aber das Letztere ausdrücklich verneinte, so muß er auch dem Geiste jede Art von räumlicher Existenz abgesprochen haben. Auch daß er den Geist, wie Platon Crat. p. 413 sagt, den Alles durchdringenden nannte, scheint der Undurchdringlichkeit des Körperlichen entgegengesetzt zu sein.

1) Beim Simpl. phys. fol. 33 b. sagt er vom Aether und der Luft ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα, und das ἄπειρον ist ihm also so viel, als das comparative μέγιστον.

Digitized by Google

Dies ist die Ursache mannigfaltiger Klagen über das System des Anaxagoras schon bei den Alten gewesen: nicht den Geist gebrauche er zur Einrichtung der Dinge, noch führe er auf ihn die Ursache zurück, sondern Luft und Aether und Wasser und vieles andere Ungereimte gebe er als Ursache an [1]); der Geist sei ihm nur das Werkzeug für die Weltbildung, und nur, wenn er frage, weswegen diese nothwendig sei, ziehe er ihn herbei, sonst aber sei ihm alles Andere von den gewordenen Dingen mehr Ursach, als der Geist [2]). Diese Klagen jedoch geben dem Anaxagoras noch mehr Schuld, als nothwendig mit seinem Dualismus verbunden sein mußte, denn nach denselben scheint er nicht einmal alle Bewegungen in der Welt vom Geiste hergeleitet zu haben. Und dies ist eben nicht sehr zu verwundern, denn gewiß war es nicht leicht, alle Bewegungen in der Natur auf den vernünftig oder nach dem Gefühl der Schönheit ordnenden Geist zurückzuführen. Der mechanischen Naturbetrachtung liegt es überdies nahe, die äußerliche Fortpflanzung der Bewegung durch den Stoß zur Erklärung der Naturerscheinungen zu gebrauchen, und so wie sie überhaupt zur empirischen Ansicht sich neigt, wird sie

1) Plat. Phaed. p. 98. — *προϊὼν καὶ ἀναγιγνώσκων ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον, οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα.*

2) Arist. met. I. 4. *Ἀν. τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ, διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἔστι, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν.* Eudemus ap. Simpl. phys. fol. 73 b. *καὶ Ἀν. δὲ τὸν νοῦν ἐάσας καὶ αὐτοματίζων τὰ πολλὰ συνίστησι.*

auch leicht zur Erklärung der Erscheinungen aus den Erscheinungen hingezogen. Diesem Zuge seiner Vorstellungsart ist auch Anaxagoras gefolgt, zu nicht geringem Nachtheil seiner Lehre vom Geiste. Nach seiner Meinung nemlich bewegte der Geist zuerst nur Weniges, nachher mehr, und er wird noch immer mehr bewegen [1]); die Bewegung aber selbst, welche kreisförmig ist, wahrscheinlich nach vorherrschend astronomischer Ansicht, befördert die Fortpflanzung der Bewegung und Sonderung [2]); oder wie er selbst sich darüber ausdrückt: „Da der Geist anfing zu bewegen, sonderte er aus dem bewegten All, und so viel der Geist bewegte, alles dieses wurde ausgeschieden; der bewegten aber und gesonderten Dinge Umkreisung mochte noch um vieles mehr ausscheiden [3])." Nach dieser Vorstellungsweise erscheint nun zwar der Geist als die erste Ursache aller Bewegung, aber er bewegt keineswegs mit unumschränkter Macht Alles, sondern nur Weniges zuerst, indem seine Wirksamkeit nur im Kleinen beginnen kann; das aber, was von ihm bewegt worden ist, bleibt bewegt und pflanzt selbst die Bewegung weiter fort, damit die Wirksamkeit des Geistes auch auf andere Theile der noch unbewegten Masse übergehn könne [4]).

---

1) Simpl. phys. fol. 33 b, nach dem vorher angeführten Bruchstücke.

2) Ibid.

3) Ib. fol. 67 a. *ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνατο, καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς, πᾶν τοῦτο διεκρίθη. κινουμένων δὲ καὶ διακρινομένων ἡ περιχώρησις πολλῷ μᾶλλον ἐποίει διακρίνεσθαι.*

4) Dies scheint ein nicht wenig verdorbenes Fragment des Anaxa-

Digitized by Google

So weit mögen wir mit Recht den Anaxagoras beſchuldigen, er habe ſeinen Grundſatz von der bewegenden Kraft des Geiſtes nicht durchzuführen gewußt oder nicht durchführen wollen; aber mit Unrecht ſcheint man ihm den Vorwurf zu machen, er habe die Idee nicht feſtgehalten, daß der Geiſt die alleinige Urſache der Bewegung in der Welt ſei, gewiſſe unvernünftige Wirbel abmalend, bei der Unthätigkeit und Vernunftloſigkeit des Geiſtes [1]). Denn wenn er auch die Umkreiſung der bewegten Dinge als eine Urſache der Bewegung ſetzte, ſo iſt doch auch dieſe als eine Wirkung, wenn auch nur als eine mittelbare, des Geiſtes anzuſehn, und daß bei dieſer mittelbaren Wirkung der Zwiſchenurſachen die urſprüngliche Wirkung des Geiſtes vom Anaxagoras nicht vergeſſen wurde, zeigen ſeine eignen Worte, indem er den Geiſt den Wächter nannte [2]) und von ihm ſagte, er bewege und ordne nicht nur das Vergangene, ſondern auch das Gegenwärtige und Zukünftige, Alles [3]).

Nach der Vorſtellungsweiſe des Anaxagoras ſchreitet nun die Bewegung und die Anordnung in der Welt unaufhörlich fort; immer mehr wird bewegt und geſondert. Doch zu einer gänzlichen Sonderung aller Urſaamen kommt

---

goras ſagen zu ſollen. Simpl. phys. fol. 33 b. ὁ δὲ νοῦς ὅσα ἔσησε (nach Carus für ἐστί τε), κάρτα καὶ νῦν ἔστιν, ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἐν τῷ πολλὰ περιέχοντι καὶ ἐν τοῖς προσκριθεῖσι καὶ ἐν τοῖς ἀποκεκριμένοις —, wo ein Verbum zu ergänzen iſt, welches das ordnende Geſchäft des Geiſtes bezeichnet.

1) Clem. Alex. strom. II. p. 364.

2) Suid. s. v. Ἀν.

3) S. das Bruchſtück oben.

Digitized by Google

es ihm nicht [1]), welches man daraus ableiten kann, daß er theils an seinem Grundsatze festhielt, Alles sei in Allem, theils auch dem ordnenden Geiste immer Gegenstände seiner Thätigkeit übrig lassen wollte. Geht man nun aber in Gedanken von dem gegenwärtigen Standpunkte der Weltbildung in die Vergangenheit zurück, so erscheint uns in ihr die Wirksamkeit des Geistes immer geringer und geringer werdend, und dies möchte so in das Unbestimmte zurückgehend gedacht werden können. Demnach wäre nun auch nicht ein plötzlicher Anfang der Bewegung zu denken. Auch wenn wir bedenken, daß der Geist von Anfang an ist und nicht unthätig gedacht werden kann, muß es uns einleuchten, daß Anaxagoras sich eine Weltbildung ohne Anfang gedacht habe. Demungeachtet sagt uns Aristoteles [2]), der Geist wirke von einem Anfange an, so daß auch die Bewegung einmal beginne, nachdem vorher Alles unendliche Zeit geruht habe. Und nach derselben Vorstellungsweise wird auch vom Eudemos gefragt [3]), was es verhindere, daß es dem Geiste nicht einmal einfalle, alle Bewegung aufhören zu lassen. Beiden Vorstellungsweisen nemlich liegt die Meinung zum Grunde, daß es dem Geiste nicht wesentlich sei, die Dinge zu bewegen

1) Simpl. phys. fol. 106 a. *μηδ' ἐνδέχεσθαι πάντα διακριθῆναι.*

2) Phys. III. 4. *ὁ δὲ νοῦς ἀπ' ἀρχῆς τινὸς ἐργάζεται νοήσας, ὥστε ἀνάγκη, ὁμοῦ πάντα ποτ' εἶναι καὶ ἄρξασθαί ποτε κινούμενα.* Ib. VIII. 1. *φησὶ γὰρ ἐκεῖνος, ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι.*

3) Ap. Simpl. phys. fol. 273 a.

Digitized by Google

und zu ordnen. Wenn wir aber diese Meinung zurückweisen müssen nach der Ansicht des Anaxagoras, so bleibt uns nur übrig, anzunehmen, daß Aristoteles sich zu wörtlich an die Aeußerungen des Anaxagoras von einem frühern Zustande der Bewegungslosigkeit und einem Anfange der bewegenden Thätigkeit des Geistes gehalten habe, und mit dem Simplikios [1]) die Meinung zu theilen, Anaxagoras habe nur der Lehrordnung wegen, d. h. um die Weltbildung genetisch zu erklären, von einem Anfange der Bewegung gesprochen.

Sobald nun Anaxagoras in die Betrachtung der einzelnen Naturerscheinungen einging, mußte er seine allgemeinen Grundsätze festzuhalten suchen; aber freilich mit dem Geiste wußte er zur Erklärung einzelner Naturerscheinungen wenig anzufangen, da schon das Feststehende der sinnlichen Ursaamen jede weitere vernünftige Erklärung ihrer Beschaffenheit ausschloß, auch nirgends dem Anaxagoras ein fruchtbarer Begriff hervortrat, nach welchem er die ordnende Wirksamkeit des Geistes hätte bestimmen können. Dies ist eben das, weswegen die Alten über den wenigen Zusammenhang in seiner Naturerkärung klagen. Und so finden wir denn auch alle seine physischen Erklärungen, welche uns hie und da aufbewahrt worden sind [2]), durchaus ohne Rückblick auf den Geist, nur Erscheinung mit Erscheinung verknüpfend auf eine nach der damaligen Beschränktheit der

1) Phys. VIII. init. fol. 257 b.

2) Man vergleiche z. B. Plut. de pl. phil. II. 23, 30; III. 1, 3; IV. 1.

Digitized by Google

Erfahrungen sehr willkürliche Weise. Deswegen werden wir auch nur sehr wenig hiervon zu erwähnen haben und uns fast nur an das Allgemeinere seiner Ansicht halten.

Da ihm die Weltbildung als ein Werk des Einen Geistes erschien, war es natürlich, daß er auch nur eine Welt annahm [1]), wiewohl er in einem untergeordneten Sinne des Worts auch von einer Mehrheit der Welten gesprochen haben mag [2]). Die Welt der geordneten Dinge war ihm nach dem Vorigen nicht sogleich über Alles ausgebreitet, denn der Geist bewegte zuerst nur wenig, und daher mußte dem Anaxagoras ein Gegensatz entstehn zwischen dem schon Ausgesonderten und zwischen dem, was noch in der ungesonderten Mischung verharrt [3]). Doch die erste Unvollkommenheit der Sonderung und Anordnung durch den Geist ist von zweierlei Art, einestheils, daß nicht Alles auf einmal der ununterscheidbaren Mischung entzogen wird, wie schon bemerkt, dann aber auch, daß alles, was zuerst gesondert ward, doch nur unvollkommen gesondert ist und die Anlage zu vielen spätern und vollkommnern Sonderungen noch in sich enthält. Denn zuerst, nimmt Anaxagoras an, habe sich das Dichte, das

---

1) Simpl. phys. fol. 38 a.

2) Ib. fol. 6 b.

3) Ib. fol. 33 b. τὸ πολλὰ περιέχον und τὰ προσκριθέντα καὶ ἀποκεκριμένα. Diesen Gegensatz führt Simplikios auf den Gegensatz zwischen der intelligibeln und der sinnlichen Welt zurück, wobei er sich noch auf andere Aeußerungen in der Schrift des An. bezieht. Wir haben diesem verkehrten Synkr[illegible]ismus manches Fragment des Anaxagoras zu danken.

Digitized by Google

Feuchte, das Kalte und Finstere da zusammengegeben, wo jetzt die Erde ist, das Leichte dagegen, das Warme und das Trockne habe sich nach den höhern Gegenden des Aethers ausgeschieden, und dies sei die erste und einfachste Scheidung der bemerkbaren Gegensätze, daraus aber entständen den wieder andere zusammengesetztere Scheidungen, wie unsere jetzige Erde [1]). Es ist hierbei zu bemerken, daß die erste Scheidung nach dem Gegensatze zwischen den höhern und niedern Theilen der Welt, wohin das Leichte und das Schwere streben, geschieht [2]), daß aber auch dadurch nicht eine völlige Entmischung der vier Elemente hervorgebracht wird, sondern eine Mischung der Erde mit dem Wasser und der Luft, welcher das Feuer, denn das, was er den Aether nannte, war ihm das Feuer [3]), entgegengesetzt wird. Aus jener Mischung der drei Elemente, welche Anaxagoras Luft [4]), d. h. Wolkendunst, genannt zu haben scheint, sondern sich nun später erst die einzelnen Elemente, in dem Aether aber, der eine sehr

1) Ib. fol. 38 b. *καὶ μετ' ὀλίγα δὲ τὸ μὲν πυκνὸν φησι καὶ διερὸν καὶ ψυχρὸν καὶ ζοφερὸν ἐνθάδε συνεχώρησεν, ἵνθα νῦν ἡ γῆ· τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ ξηρὸν ἐξεχώρησεν εἰς τὸ πρόσω τοῦ αἰθέρος. καὶ τὰ μὲν ἀρχοειδῆ ταῦτα καὶ ἁπλούστατα ἀποκρίνεσθαι λέγει, ἄλλα δὲ τούτων συνθετώτερα, ποτὲ μὲν συμπήγνυσθαι λέγει ὡς σύνθετα, ποτὲ δὲ ἀποκρίνεσθαι, ὡς τὴν γῆν· οὕτω γάρ φησιν ἀπὸ τουτέων ἀποκρινομένων συμπήγνυται γῆ· ἐκ μὲν γὰρ τῶν νεφελῶν ὕδωρ ἀποκρίνεται, ἐκ δὲ τοῦ ὕδατος γῆ, ἐκ δὲ τῆς γῆς λίθοι συμπήγνυνται ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ.*

2) Arist. meteorol. II. 7; Diog. L. II. 8.

3) Arist. de coelo I. 3; III. 3.

4) Ap. Simpl. phys. fol. 33 b.

Digitized by Google

ſchnelle kreisförmige Bewegung empfangen hat [1]), bilden ſich ferner ſteinartige Maſſen, welche durch den Aether in Glut geſetzt und in Geſtirne verwandelt werden. Es wird hierdurch ein ähnliches Fortſchreiten in der Weltbildung angenommen, wie es nach der Lehre des Anaximandros im Gegenſatze zwiſchen der Erde und dem Himmel oder zwiſchen Warmem und Kaltem ſtatt finden ſollte, ein Fortſchreiten, in welchem auch die Wechſelwirkung der entgegengeſetzten Maſſen nicht fehlt [2]), wie denn die zuerſt ſchlammartige Erde durch den Brand der Sonne ausgetrocknet worden und das Meer als Ueberbleibſel der erſten Feuchtigkeit zurückgeblieben ſein ſoll [3]). So bildete ſich die Ordnung der Elemente, die Erde unten, das Feuer oben und in der Mitte das Waſſer und die Luft.

Doch ſelbſt die Sonderung der vier Elemente iſt nach der Lehre des Anaxagoras nicht rein, indem auch in den einzelnen ausgeſchiednen Naturerſcheinungen Alles iſt, und ein jedes nur nach den überwiegenden Beſtandtheilen ſich von den andern Dingen unterſcheidet [4]), eine Annahme, welche der mechaniſchen Naturerklärung nothwendig iſt. Daß dieſer Grundſatz auch für die ſinnlichen Dinge gelte, geht aus mehrern Aeußerungen des Anaxagoras hervor, und iſt auch deswegen natürlich, weil Anaxagoras nicht überſehn konnte, daß aus allen ſinnlichen Dingen Alles

1) Xenoph. mem. IV. 7; cf. Plat. de leg. XII. p. 967; Plut. Lysand. 12; de plac. ph. II. 13; Diog. L. II. 12.

2) Arist. probl. XI. 33; Plut. sympos. VIII. 3, 3.

3) Plut. de pl. ph. III. 16; Diog. L. II. 8.

4) Simpl. phys. fol. 6 b.

Digitized by Google

werde, und also auch in allen Dingen Alles enthalten sein müsse, weil nichts seine Beschaffenheit verändere [1]). Allein wenn auch die mechanische Physik in den Erscheinungen, welche einer Veränderung fähig sind, das Reine nicht suchen konnte, so mußte sie doch ihrem Principe gemäß etwas Reines annehmen; und dies zu bestimmen, war in der Lehre des Anaxagoras um so nöthiger, da sie doch nach dem Uebergewichte der reinen Bestandtheile den Charakter eines jeden Dinges bezeichnen wollte [2]). Daß er nun zur Bestimmung des Reinen in den gemischten Dingen nicht auf die vier Elemente zurückging, sondern auf andere, mehr besondere Naturerscheinungen, ist aus bestimmten Aeußerungen der ältesten Zeugen klar, kann aber nur aus der eigenthümlichen Wendung seiner Naturlehre erklärt werden. Die Elemente nemlich, wie Feuer und Luft, sind ihm zusammengesetzter, oder weniger reine und vollkommne Ausscheidungen, als Fleisch und Knochen [3]). So wie also

---

1) Arist. phys. I. 4. *διό φασι πᾶν ἐν παντὶ μεμίχθαι, διότι πᾶν ἐκ παντὸς ἑώρων γιγνόμενον.*

2) Simpl. phys. l. l. *καὶ ὅτεο πλεῖστα ἐνῇ, ταῦτα ἐνδηλότατα ἔν ἑκαστόν ἐστι καὶ ἦν.* Simplikios und Andere drücken dies in der Formel aus: *ἕκαστον κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν ἐν αὐτῷ χαρακτηρίζεσθαι.*

3) Arist. de gen. et corr. I. 1. *ἐναντίως δὲ φαίνονται λέγοντες οἱ περὶ Ἀν. τοῖς περὶ Ἐμπεδοκλέα. ὁ μὲν γάρ φησι πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ γῆν στοιχεῖα τέσσαρα καὶ ἁπλᾶ εἶναι μᾶλλον ἢ σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὁμοιομερῶν, οὗ δὲ ταῦτα μὲν ἁπλᾶ καὶ στοιχεῖα, γῆν δὲ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα σύνθετα· πανσπερμίαν γὰρ εἶναι τούτων.* De coelo III. 3; Theophr. hist. plant. III. 1. Weniger bestimmte Stellen, welche auch die Elemente für gleich einfach, wie die Knochen

Digitized by Google

die Bestandtheile der allgemeinen Mischung sich zuerst in die vier Elemente sondern, ist noch eine unvollkommne Ausscheidung gesetzt. Man kann hierin die Idee durchgeführt finden, daß die Weltbildung durch den Geist allmälig weiter fortschreite von dem Zusammengesetztern und weniger Reinen zu dem Einfachern und Reinern.

Wie nun die reinen Ursaamen gedacht werden müssen, dies ganz ausführlich anzugeben, konnte dem Anaxagoras nicht in den Sinn kommen, weil er annahm, daß die Ursaamen nicht nur unendlich an Zahl seien, sondern auch von unendlich verschiedner Art, keiner dem andern gleichend. Aber Einiges mochte er doch wohl hervorheben aus dieser Unendlichkeit, um genauer wenigstens die Art, wenn auch nicht die eigenthümliche Beschaffenheit der ersten Bestandtheile zu bezeichnen. Hierin mußte sich nun eben seine eigenthümliche Ansicht von dem wahren Grunde der Natur zeigen. Wir finden von den Arten der Ursaamen zum Theil sinnliche Beschaffenheiten angeführt, welche verschiedenartigen Dingen zukommen können und zu verschiednen Zeiten andern, wie Farbe, Kälte, Wärme und dergleichen [1]), zum Theil aber auch Bestandtheile, welche nur gewissen Arten von Dingen zukommen, wie Fleisch, Blut, Mark, Knochen, Gold, Blei und Anderes solcher Art [2]). Aber die erste Art der Bezeichnung bezieht sich wohl nur auf seine Lehre, daß in der Mischung aller Dinge keine bestimmte

---

u. s. w. ansehn, können gegen die angeführten Zeugnisse nicht in Betracht kommen.

1) Anax. ap. Simpl. phys. 33 b.

2) Arist. l. l.; Simpl. phys. fol. 35 b; de coelo p. 148 b.

Digitized by Google

Beſchaffenheit der Urſaamen wahrnehmbar ſei, dagegen durch die zweite Bezeichnungsweiſe möchte er das ganze Weſen der Urbeſtandtheile haben ausdrücken wollen, und deswegen wird ſie auch beſonders in der Ueberlieferung hervorgehoben [1]). Dieſe Art der Beſtimmung über die Homöomerien hat nun offenbar die beſondern Arten der Dinge im Auge, und der Grund der Anaxagoriſchen Theorie dürfte daher darin zu ſuchen ſein, daß er aus der urſprünglichen Beſchaffenheit der Saamen erkären wollte, wie in der geordneten Welt gewiſſe natürlich von einander geſchiedne Arten von Dingen entſtänden, theils einfachere, wie das Gold, theils zuſammengeſetztere, wie die Thiere, deren Hauptbeſtandtheile alle ſchon in der Beſchaffenheit der Urbeſtandtheile gegründet wären.

Eine beſondere Berückſichtigung verdient es aber, daß unter den Arten der Homöomerien vorzüglich organiſche Beſtandtheile der Thiere angeführt werden. Wir haben ſchon früher bei der Lehre des Anaximandros erwähnt, wie die Erklärung des organiſchen Lebens der mechaniſchen Naturlehre ganz eigne Schwierigkeiten darbieten mußte. Hiervon finden wir auch Spuren beim Anaxagoras; aber ſeine ganze Lehre von den Urbeſtandtheilen ſcheint ihren Mittelpunkt in der Betrachtung des Organiſchen gehabt zu haben und recht eigentlich darauf angelegt geweſen zu ſein,

1) Arist. de coelo III. 4; Simpl. phys. fol. 149 a. Daß ſolche Homöomerien, wie das Fleiſch und andere Theile der Thiere, das Letzte in der Zuſammenſetzung der Dinge ſind, ſagt ausdrücklich Simpl. phys. fol. 35 b. *οὐδὲν γὰρ τούτων ἀνωτέρω κατ' αὐτόν.*

Digitized by Google

die organiſche Natur aus mechaniſchen Grundſätzen zu erklären.

Dies bemerken wir beſonders, wenn wir einen der Gründe betrachten, auf welchen er ſeine Lehre baute, daß in Allem Alles ſei. Denn bei der Nahrung der Thiere zeige es ſich, daß durch ſie alle Theile des thieriſchen Leibes wüchſen, und daß mithin alle dieſe Theile auch in der Nahrung enthalten ſein müßten [1]). Daß er auf dieſe Beobachtung allein ſein Syſtem, wie manche wohl glauben, gebaut habe, möchten wir zwar nicht behaupten, aber daß er ihr doch großes Gewicht beilegte, ſcheint uns daraus zu erhellen, daß die meiſten ſeiner Homöomerien Beſtandtheile des thieriſchen Leibes bezeichnen.

Aber auch ſeine bewegende Urſache, der Geiſt, deutet auf die Erklärung des thieriſchen Lebens hin; denn der Geiſt iſt ihm im Weſentlichen von der thieriſchen Seele nicht unterſchieden, und nur den Unterſchied zwiſchen beiden ſcheint er nicht ſowohl ausgeführt, als angedeutet zu haben, daß die allgemeine bewegende Urſache der Geiſt, die beſondere bewegende Urſache aber in einem einzelnen Syſtem von Homöomerien die Seele ſei [2]). Es iſt merk-

1) Plut. de pl. ph. I. 3. καὶ ἐκ ταύτης τῆς τροφῆς τρέφεται ὀρνὶξ, φλέψ, ἀρτηρία, νεῦρα, ὀστᾶ, καὶ τὰ λοιπὰ μόρια. τούτων οὖν γινομένων ὁμολογητέον ἐστίν, ὅτι ἐν τῇ τροφῇ τῇ προσφερομένῃ πάντα ἐστὶ τὰ ὄντα. Arist. de gen. anim. I. 18; Simpl. phys. fol. 106 a.

2) Arist. de anima I. 2. Ἀν. δὲ ἧττον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν· πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει· ἑτέρωθι δέ, τὸν νοῦν εἶναι τὸν αὐτὸν τῇ ψυχῇ. ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζώοις καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς

würdig, wie er bei der Betrachtung der beseelten Dinge den Geist gleichsam theilt, und von einem kleinern und größern Geiste spricht, oder auch sagt, ein jeder Geist sei gleich, als wenn nemlich nicht Ein Geist, sondern mehrere Geister das Bewegende in der Welt wären. Diese Ausdrücke darf man wohl nicht in zu strengem Sinne nehmen; aber sie beweisen doch, daß Anaxagoras die Einheit des bewegenden Geistes nicht eben strenger aufgefaßt hatte, als die Einheit der unendlichen bewegten Masse. Verfolgt man nun die Spuren seiner Lehre, welche von dieser Einerleiheit des Geistes mit der Seele handeln, so muß man gestehn, daß die Vorstellung des Anaxagoras von dem unendlichen Geiste keineswegs rein von mancherlei beschränkenden Bestimmungen war. Und dies war wohl eine natürliche Folge seines Dualismus, der auf gewisse Weise eine Rückwirkung des Bewegten auf die bewegende Kraft nicht abweisen konnte. So finden wir, daß er den Geist von der körperlichen Masse, mit welcher er verbunden ist, sich abhängig dachte, indem er den Schlaf als eine Wirkung des Körpers auf die Seele betrachtete [1]). Und überhaupt war es unmöglich, daß ihm nicht herabwürdigende Vorstellungen von der Kraft des Geistes hätten entstehn sollen, indem er

---

καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμωτέροις. — — Ἀν. δὲ ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχήν τε καὶ νοῦν, ὥσπερ εἴπομεν καὶ πρότερον· χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μίᾳ φύσει· πλὴν ἀρχήν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων. Simpl. de anima fol. 7 b; Anax. ap. Simpl. phys. fol. 33 b. ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ μείζω καὶ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ. — νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων.

1) Plut. de pl. ph. V. 25.

betrachtete, wie der Geiſt, der ihm doch überall gleich iſt, in den endlichen Erſcheinungen belebter Dinge ſich vom Körper gebunden zeigt. Dies mußte ihm um ſo mehr hervortreten, je weiter er das Gebiet des Geiſtes zog, nicht nur im Menſchen, ſondern auch in den Thieren und in den Pflanzen daſſelbe findend; denn die Pflanzen ſeien in der Erde wurzelnde lebendige Weſen, mit Verlangen, Luſt und Unluſt, ja mit Geiſt und Erkenntniß begabt [1]). Scheint es doch faſt, als wenn Anaxagoras, die unabhängigen Thätigkeiten des Geiſtes wenigſtens ſo, wie er in den lebendigen Weſen iſt, ganz verkennend, von der Bildung körperlicher Organe alle geiſtigen Entwicklungen abgeleitet habe [2]). Eine ſehr beſtimmte Aeußerung wenigſtens erinnert daran, wie man aus der mechaniſchen Zuſammenſetzung des Körpers die geiſtigen Thätigkeiten belebter Weſen zu erklären geſucht hat. Obgleich nemlich, bemerkte Anaxagoras, die unvernünftigen Thiere in einigen Stücken beſſer gebaut wären, als die Menſchen, ſo ſei die-

---

1) Arist. de plant. I. 1, 2; Plut. qu. nat. I. init.

2) In der unreinen Angabe Plut. de pl. ph. V. 20. Ἀν. πάντα τὰ ζῶα λόγον ἔχειν τὸν ἐνεργητικόν, τὸν δ' οἱονεὶ νοῦν μὴ ἔχειν τὸν παθητικόν, τὸν λεγόμενον τοῦ νοῦ ἑρμηνέα, ſcheint etwas dergleichen zu ſtecken. Doch baue ich darauf nichts, ſondern auf folgende Ueberlieferungen: Arist. de part. anim. IV. 10. Ἀν. μὲν οὖν φησὶ διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζώων τὸν ἄνθρωπον. Plut. de frat. amore 2; de fortuna 6. ἀλλ' ἐν πᾶσι τούτοις ἀτυχέστεροι τῶν θηρίων ἐσμέν· ἐμπειρίᾳ δὲ καὶ μνήμῃ καὶ σοφίᾳ καὶ τέχνῃ κατὰ Ἀναξαγόραν σφῶν τε αὐτῶν χρώμεθα καὶ βλίττομεν καὶ ἀμέλγομεν καὶ ἄγομεν συλλαμβάνοντες. In dieſer letzten Stelle iſt nur eine Erklärung der erſtern zu ſuchen.

Digitized by Google

ser doch durch den Besitz der Hände das allervernünftigste Thier, und vermöge so durch Erfahrung, Gedächtniß, Weisheit und Kunst sich aller übrigen Thiere zu seinem Nutzen zu bedienen. Es ist nicht leicht zu verkennen, wie Anaxagoras hierdurch den einzelnen Geist, und wenn dieser als Theil des allgemeinen Geistes gedacht wird, auch den allgemeinen Geist als eine von der Zusammensetzung des Körperlichen abhängige Kraft sich vorstellte. Hierzu aber, glaube ich, wurde er geführt, indem er seine Lehre vom Geiste in Beziehung auf die Erklärung der belebten Natur ausbildete.

Wenn nun in diesen Punkten die Ansicht des Anaxagoras von der Natur der Erklärung des Organischen, und besonders des thierischen Lebens günstig sich zeigt, so ist es um so mehr zu verwundern, daß er doch, gleichsam als wäre die Entstehung des Organischen mit vielen Schwierigkeiten verbunden, alles Lebendige nur ganz allmälig beim Fortschreiten der Weltbildung aus dem Elementarischen hervorgehn ließ. Es ist dies jedoch erklärlich aus der Seite seiner Naturbetrachtung, welche sich dem Mechanischen zuwandte, und es läßt sich hierin eine Verwandtschaft seiner Vorstellungen mit der Lehre des Anaximandros nicht wohl verkennen. Man sollte meinen, zur Bildung des Lebendigen habe es ihm weiter nichts bedurft, als anzunehmen, ein Theil des Geistigen gehe in irgend eine Mischung von Ursaamen ein [1]), verbinde sich mit ihr und gebe ihr eine

1) Ap. Simpl. phys. fol. 35 a. *ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι, πλὴν νοῦ, ἔστιν οἷσιν καὶ νοῦς ἔστι.* Stob. ecl. phys. I. p. 790 *θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν.*

Digitized by Google

eigenthümliche Bewegung. Allein die Beobachtung mochte den Anaxagoras leiten, daß zur Erhaltung der einzelnen lebendigen Wesen, wie wir sie auf der Erde sehn, mancherlei Bedingungen gehören, welche sich zuvor bilden müssen, ehe das Organische entstehn kann. Und daher setzt er die Bildung der Sonne und der Erde, welche ihm, wie alle Weltkörper, unbelebt sind, früher, als die Entstehung der Pflanzen, deren Vater und Mutter jene sind [1]), und läßt die Thiere aus der ursprünglich schlammartigen Feuchtigkeit der Erde durch Einwirkung der Wärme entstehn, anfangs, wie es scheint, in einer unvollkommnen Bildung, indem sie erst später die natürliche Fortpflanzung aus einander erhalten [2]).

Bei dieser spätern Entwicklung des thierischen Lebens fehlt nun nach der Meinung des Anaxagoras auch nicht das Zusammentreffen allgemeiner Weltumwälzungen mit den irdischen Erscheinungen. Denn er nahm an, daß die Erde, welche in der Mitte der Welt steht und von der Umströmung der Luft dahin geführt und dort getragen wird [3]), zuerst eine solche Stellung zu den Gestirnen hatte, daß

1) Arist. de plant. I. 2.

2) Diog. L. II. 9; Orig. phil. 8. Wenn man hiermit die Lehre zweier Schüler des Anaxagoras, des Euripides, s. Diod. Sic. I. 7, und des Archelaos vergleicht, so kann man nicht zweifeln, daß eine Verwandtschaft der Anaxagorischen und der Anaximandrischen Lehre statt findet, eine Verwandtschaft, welche so besonderer Art ist, daß man sie nur aus Ueberlieferung ableiten kann. Es ist doch merkwürdig, daß diese Vorstellungen sich nur bei den mechanischen Physikern finden.

3) Die Gründe, weswegen die Erde in der Mitte ruhe, finden sich

Digitized by Google

daß der Himmelspol über der Mitte der Erde war, nachdem aber die Thiere aus der Erde entstanden wären, habe sich die Welt oder die Erde nach Süden geneigt, und die Gestirne seien in ihre jetzige Stellung zur Erde gekommen, damit die Erde theilweis unbewohnbar, theilweis bewohnbar werde durch Temperatur des Klima [1]). Hierin wird wohl nicht mit Unrecht ein Werk des in der Welt waltenden Geistes geahndet.

An diese größern Erscheinungen der Natur schließt sich nun natürlich auch eine würdigere Vorstellung von der Wirksamkeit des Geistes an. Man muß das Streben nach einer solchen aber auch schon darin finden, daß Anaxagoras die Thätigkeit des Geistes in einer so großen Ausdehnung aufzufassen suchte, als nur immer nach seiner von empirischen Bestimmungen nicht unabhängigen Denkweise ihm möglich erscheinen mochte. Dahin gehört es denn auch, daß er das Vorhandensein des erkennenden Geistes nicht nur in den Menschen, sondern auch in den geringern Thierarten, ja selbst in den Pflanzen setzte, in welchen er es wohl nicht gefunden haben würde, wenn sein Streben nicht dahin gegangen wäre, das Reich des geistigen Lebens sich so weit ausgedehnt zu denken, als möglich. Aber wir finden noch überzeugendere Beweise hiervon. Denn nicht nur auf der Erde, wo es die Erfahrung nachweist, son-

---

Arist. de coelo II. 13; Simpl. de coelo fol. 91 a u. b, 126 b, 128 a; phys. 87 b; Orig. phil. l. l.; sie sind insgesammt mechanischer Art, und haben zwar Berührungspunkte mit dem philosophischen System des Anaxagoras, greifen aber nicht wesentlich in dasselbe ein.

1) Diog. L. II. 9; Plut. de pl. ph. II. 8. Cf. Schaubach p. 175 f.

dern auch auf andern Weltkörpern nahm er geiſtige Weſen an, wie er denn vom Monde gelehrt haben ſoll, er ſei wie die Erde, habe Gefilde, Berge und Thäler und Wohnungen [1]), natürlich für geiſtige Weſen. Ja er ſcheint ſich ſogar ein vollkommneres Leben geiſtiger Weſen auf andern Weltkörpern, als auf der Erde, gedacht zu haben, indem er annahm, daß auch anderswo in der Welt Menſchen ſeien in ähnlichen Verhältniſſen und mit ähnlichen Werken, nur daß dort die Schnelligkeit der Umkreiſung und die daraus hervorgehende Kraft größer ſei, als bei uns [2]).

Wir haben oben geſehn, daß Anaxagoras gewiſſe größere Perioden in der Weltbildung annahm; ſo ſcheint er auch noch andere ſich gedacht zu haben, welche auf ein ſchwankendes Uebergewicht zwiſchen den entgegengeſetzten Kräften des Feuers und des Waſſers ſich beziehn, ähnlich den Perioden der Weltbildung, welche auch Anaximandros geſetzt hatte. Der erſte Anfang der Erdbildung zeigt ein wachſendes Uebergewicht des Feuers, wie ſchon erwähnt; denn die Erde, anfangs ſchlammartig, trocknet aus durch

---

1) Stob. ecl. I. p. 550, 562; Plut. de pl. phil. II. 25, 30; Orig. phil. 8; Diog. L. II. 8.

2) Simpl. phys. fol. 8 a, 33 b. *καὶ τοῖς γε ἀνθρώποισιν εἶναι καὶ πόλεις συνοικημένας καὶ ἔργα κατεσκευασμένα, ὥσπερ παρ' ἡμῖν· καὶ ἥλιόν τε αὐτοῖσιν εἶναι καὶ σελήνην καὶ τἆλλα, ὥσπερ παρ' ἡμῖν, καὶ τὴν γῆν αὐτοῖσι φύειν πολλά τε καὶ παντοῖα, ὧν ἐκεῖνοι τὰ ὀνήϊστα συνενεικάμενοι εἰς τὴν οἴκησιν χρῶνται. —— οὕτω τούτων περιχωρούντων τε καὶ ἀποκρινομένων παρ' ἡμῖν ὑπὸ βίης καὶ ταχύτητος· βίην δε ἡ ταχύτης ποιεῖ. ἡ δὲ ταχύτης αὐτῶν οὐδενὶ ἔοικε χρήματι τὴν ταχύτητα τῶν νῦν ἐόντων χρημάτων ἐν ἀνθρώποις, ἀλλὰ πάντως πολλαπλασίως ταχύ ἐστι.*

die Einwirkung der Sonne und wird der Wohnplatz lebendiger Wesen. Dies jedoch kann nach seiner Vorstellung nicht unaufhörlich geschehn, denn da die feurigen und die wäßrigen Saamen nicht unendlich an Zahl sein können, so muß eine Epoche eintreten, wo auf der ausgetrockneten Erde der umgekehrte Proceß beginnt und allmälig das Wasser das Uebergewicht erhält. Dies erwähnte Anaxagoras in der Aeußerung, die Berge auf Lampsakos würden einst Meer sein, wenn nicht die Zeit mangele [1]). Die hinzugefügte Bedingung zeigt jedoch auf eine noch größere Periode in der Weltbildung hin; denn wenn auch der angedeutete Ablauf der Zeit nicht ein gänzliches Aufhören der Welt voraussetzt, so bedeutet er doch wohl den Untergang der Erde, von welchem Anaxagoras angenommen haben soll, er werde durch Feuer bewirkt werden [2]).

Wenn nun aber dem Anaxagoras solche Perioden in der Weltbildung hervortraten, so möchte es Manchem wahrscheinlich dünken, daß er auch einen geschlossenen Kreis dieser Perioden angenommen habe. Dagegen aber spricht die Angabe des Aristoteles, Anaxagoras habe nur eine unaufhörliche Weltbildung gesetzt [3]), und der Grund hiervon kann leicht in den Principien des Anaxagoras nachgewiesen werden; denn der Geist schreitet nach seiner Vorstellung in der Anordnung der Dinge fort, und es kann daher nicht wieder eine gänzliche Mischung der Dinge entstehn; die

1) Diog. L. II. 10.

2) Stob. ecl. I. p. 416. κόσμος steht hier für γῆ, wie aus dem Folgenden sich ergiebt.

3) Phys. I. 4; Simpl. ad h. l. fol. 33 a.

Digitized by Google

Aufgabe des Geiſtes aber, Unendliches aus unendlicher Miſchung auszuſcheiden, iſt auch eine unendliche.

Es wird nöthig ſein, hier noch Einiges über ſeine Lehre von der Erkenntniß des Menſchen zu ſagen. Alles, was über dieſe geäußert wird, ſteht in der genauſten Verbindung mit ſeiner Anſicht von der Natur, ſo daß man wohl mit Recht daraus ſchließen darf, ſeine Meinung von der Erkenntniß des Menſchen ſei ihm nur aus ſeiner Naturlehre entſprungen. Der Grundſatz ſeiner mechaniſchen Erklärungsweiſe, daß kein Beſtandtheil der Welt werden könne, iſt als ein reines Ergebniß des verſtändigen Nachdenkens zu betrachten, und ſo waren ihm auch die erſten Beſtandtheile aller ſinnlich erkennbaren Dinge etwas, was nicht durch die Sinne, ſondern nur durch den Verſtand erkannt werden könne [1]). Daher wird auch mit Recht geſagt, Anaxagoras habe die Vernunft für das erkannt, wodurch wir die Wahrheit finden [2]). Die Sinne dagegen ſind ihm zu ſchwach, die wahren Beſtandtheile der Dinge zu entdecken, denn wenn wir zwei flüſſige Farben nehmen, ſchwarz und weiß, und aus der einen tropfenweis in die andere gießen, ſo wird das Geſicht die allmälige Veränderung der Farbe nicht unterſcheiden können, wenn ſie gleich der Natur nach ſtatt findet [3]). Dieſe Vorſtellung von der Sinnenerkennt-

1) Arist. de coelo III. 3. ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν. Simpl. de coelo fol. 148 b; phys. fol. 35 b. Simpl. beruft ſich mit Recht auf den Satz des Anaxagoras: πάντα ἐγνω νοῦς.

2) Sext. Emp. adv. math. VII. 91.

3) Ib. 90. ἔνθεν ὁ μὲν φυσικώτατος Ἀν. ὡς ἀσθενεῖς διαβάλλων τὰς αἰσθήσεις, ὑπὸ ἀφανρότητος αὐτῶν φησὶ οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές. τίθησι δὲ πίστιν αὐτῶν τῆς ἀπιστίας τὴν

niß schließt sich an seine Lehre an, daß Alles in Allem sei, aber wegen der Mischung mit andern nur das hervorstechende Element erkannt werden könne. Wegen dieser Lehre aber hat ihm auch Aristoteles den Vorwurf gemacht, daß darnach von keinem Dinge Wahres ausgesagt werden könne, indem ein jedes sowohl das Eine, als sein Gegentheil sei [1]); ein Vorwurf, der nur halb gegründet ist, indem er sich nur auf die Erkenntniß der sinnlichen Dinge bezieht. Die Unzulänglichkeit dieser, indem sie nur die Erscheinungen auffasse, scheint dem Anaxagoras ganz klar gewesen zu sein, denn es wird ein Ausspruch von ihm erwähnt, daß einem Jeden die Dinge das seien, als was er sie auffasse [2]). Mit dieser Vorstellungsweise könnte es in Widerspruch zu stehn scheinen, daß Anaxagoras gelehrt haben soll, der Schnee sei nicht weiß, sondern schwarz, weil das Wasser, aus welchem er zusammengefroren sei, schwarz sei [3]); allein wenn man voraussetzt, in jener vorher betrachteten Aeußerung habe Anaxagoras bloß von der sinnlichen Vorstellung, in dieser aber von der Erkenntniß durch vernünftiges Nachdenken gesprochen, so wird man keinen Widerspruch zwischen beiden finden. Jedoch in beiden Aussprü-

---

παρὰ μικρὸν τῶν χρωμάτων ἐξαλλαγήν. εἰ γὰρ δύο λάβοιμεν χρώματα, μέλαν καὶ λευκόν, εἶτα ἐκ θατέρου εἰς θάτερον κατὰ σταγόνα παρεκχέοιμεν, οὐ δυνήσεται ἡ ὄψις διακρίνειν τὰς παρὰ μικρὸν μεταβολάς, καίπερ πρὸς τὴν φύσιν ὑποκειμένας.

1) Met. III. 4, 5, 7; XI. 6.

2) Arist. met. III. 5. Ἀναξαγόρου δὲ καὶ ἀπόφθεγμα μνημονεύεται πρὸς τῶν ἑταίρων τινάς, ὅτι τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα, οἷα ἂν ὑπολάβωσι.

3) Cic. qu. acad. II. 31; Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 33; II. 244.

Digitized by Google

chen kann man auch den Beweis finden, daß dem Anaxagoras keineswegs die sinnliche Empfindung etwas ganz Untaugliches für die Erkenntniß der Wahrheit war, denn er fand doch in der sinnlichen Auffassungsweise eines Jeden eine gewisse Wahrheit, und daß die sinnlich erkannte Farbe des Wassers ihm wahrhaft zukomme, mochte er nicht leugnen. Die Bestätigung hiervon finden wir in seiner Lehre, die Erscheinungen gäben den Maaßstab ab für die Erkenntniß des Nicht-Offenbaren [1]). Dieser Ausdruck belehrt uns sehr gut über den Weg, auf welchem er die Erkenntniß der Natur suchte. Ihm kam es seiner mechanischen Ansicht nach darauf an, zu bestimmen, aus welchen Bestandtheilen die erscheinenden Dinge zusammengesetzt wären, und die Natur dieser Bestandtheile glaubte er zu finden, indem er aus der sinnlichen Beschaffenheit einer jeden Mischung schloß, das überwiegende Bestandtheil in dieser Mischung müsse jener Beschaffenheit gleichen.

Wenn man nun das ganze System des Anaxagoras in Verhältniß zu seiner Erkenntnißlehre übersieht, so kann man sich leicht davon überzeugen, daß ihm die Summe der Erkenntnisse, welche er erlangt zu haben glaubte, nur sehr gering erscheinen konnte. Denn so wie der allgemeine Geist die unendliche Mischung aller Saamen überschaut und weiß, was war, was ist und was sein wird, so erkennt der menschliche Geist von allem diesen nur Weniges. Er vermag nicht die unendliche Verschiedenheit der Saamen zu überblicken und einen jeden nach seiner Eigenthümlichkeit zu

---

1) Sext. Emp. adv. math. VII. 140. *τῆς τῶν ἀδήλων καταλήψεως, τὰ φαινόμενα, ὥς φησιν Ἀν.* (sc. *εἶναι κριτήρια*).

Digitized by Google

bestimmen, sondern nur ihre allgemeinere Art kann er einigermaßen sich entwickeln; er vermag auch nicht die Ordnung der Bewegung, der Mischung und Entmischung der Ursaamen in Allem genau nachzuweisen, sondern nur Einiges hierüber kann er sich zur Erkenntniß bringen. Indem nun dies dem Anaxagoras zum Bewußtsein gekommen war, und indem er unsere wirkliche Erkenntniß mit der unendlichen Masse des zu Erkennenden verglich, konnte ihm wohl die Klage entschlüpfen: nichts könne erkannt, nichts vernommen, nichts gewußt werden; eng sei der Sinn, schwach der Geist, kurz der Lauf des Lebens [1]). Doch man muß hierin bei der ganz entgegengesetzten Richtung seiner Lehre eine Neigung zum Skepticismus nicht suchen, wiewohl ihm nicht ohne Grund vom Aristoteles [2]) vorgeworfen wird, daß seine Annahme einer unendlichen Zahl von Urwesen und, können wir hinzusetzen, einer unendlichen Entmischung derselben die Möglichkeit der Erkenntniß aufhebe.

Wenn man noch zuletzt die Methode des Anaxagoras mit der Methode der frühern Naturphilosophen vergleicht, so kann man sich nicht verhehlen, daß sie, obgleich nicht von mancherlei ungegründeten Voraussetzungen frei, doch viel strenger gehalten ist. Das Zurückführen des ganzen Systems auf den Grundsatz der mechanischen Naturlehre,

---

1) Cic. qu. acad. I. 13.

2) Phys. I. 4. Man könnte zu Gunsten des Anaxagoras sagen, der Begriff des ἄπειρον sei bei ihm nur unbestimmt, und solle nur eine sehr große, für uns unübersehbare Zahl bedeuten; allein wenn aus diesem Begriffe das Feststehn des Unendlichen erschlossen werden sollte, mußte er in strengerm Sinne von ihm genommen werden.

Digitized by Google

das Streben nach Beweisen für die Mischung und unendliche Theilbarkeit der wahrnehmbaren Dinge, ja selbst für die Unbeweglichkeit der Mischung an sich, die klare Einsicht von dem durchgängigen Zusammenhange und der unendlichen Eigenthümlichkeit der Elemente, das scharfe Festhalten des Gegensatzes zwischen der beweglichen Masse und dem bewegenden Geiste zeugen von einem bedeutenden Fortschritt in der dialektischen Gewandtheit, und gewiß verdiente der Mann nicht bloß, weil er die vernünftige Ursache der Naturerscheinungen fand, sondern auch wegen seines Strebens nach Folgerechtigkeit im wissenschaftlichen Verfahren ein besonnener genannt zu werden [1]).

Neuntes Kapitel.

Archelaos der Physiker.

Dieser Philosoph wird der gemeinen und nicht unwahrscheinlichen Meinung nach für einen Schüler des Anaxagoras gehalten [2]); ferner gilt er mit größerer Wahrscheinlichkeit für einen Athenienser, als für einen Milesier [3]),

1) Arist. met. I. 3.

2) Diog. L. II. 16; Simpl. phys. fol. 6 b.

3) Einen Athenienser nennen ihn die meisten Zeugnisse, unter welchen ich auf das Zeugniß des Simplikios a. a. Orte am meisten baue, weil es auf den Theophrastos zurückzugehn scheint. Diog. L. l. l. nennt ihn auch einen Milesier.

Digitized by Google

und endlich läßt ihn die Sage anfangs zu Lampſakos, nachher zu Athen Philoſophie lehren [1]). Ob er mit dem Sokrates bekannt geweſen ſei, bleibt zweifelhaft, ungeachtet der Menge der ſpätern Zeugen [2]), und wenn er es geweſen, ſo wäre es das ſicherſte Zeugniß für ſeine geringe Bedeutung, daß ihn weder Xenophon, noch Platon, noch Ariſtoteles erwähnen [3]). Ueber ſeine Lebensverhältniſſe ſind die Nachrichten überaus ſparſam, ſo wie auch über ſeine Lehre, ſo daß es ſchwer hält, irgend etwas Eigenthümliches und Sicheres darüber zu ermitteln.

Von ihm wird geſagt, er habe zwar in der Entſtehung der Welt und in dem Uebrigen etwas Eigenthümliches vorzubringen geſucht, aber dieſelben Urweſen, wie Anaxagoras, angenommen [4]). Andere Angaben über die Gründe der Natur, welche Archelaos angenommen haben ſoll, laſſen ſich hiermit nicht in Uebereinſtimmung bringen, möchten jedoch aus Misverſtändniſſen entſtanden ſein [5]). Es ſcheint, als wenn Archelaos die neue Lehre des Anaxagoras vom Gegenſatze zwiſchen dem bewegenden Geiſte

---

1) Euseb. praep. ev. X. 14.

2) Diog. L. l. l.; Simpl. l. l. u. Andere.

3) Die Quelle der ſpätern Ueberlieferungen über die Philoſophie des Arch. ſcheint die Schrift des Theophraſtos über deſſen Lehre zu ſein (Diog. L. V. 42), da ſich nirgends eine Stelle aus ſeinem Buche, denn wahrſcheinlich ſchrieb er doch, angeführt findet.

4) Simpl. phys. fol. 7 a; de coelo fol. 148 b; August. de civ. D. VIII. 2.

5) Plut. de pl. ph. I. 3; Stob. ecl. I. p. 56, 298; Orig. phil. 9; Diog. L. l. l.; Sext. Emp. adv. math. IX. 359.

Digitized by Google

und den bewegten Urſaamen nicht feſtgehalten, vielmehr den Geiſt als ein urſprünglich Gemiſchtes angeſehn hätte [1]), wozu die Veranlaſſung in der Lehre des Anaxagoras lag, indem ſie den Geiſt von der thieriſchen Seele nicht genau unterſchied, und hieraus konnte die Ueberlieferung ſich bilden, daß die Luft ihm Grund der Natur geweſen ſei [2]), als wenn er nemlich den Geiſt als etwas Luftartiges ſich gedacht hätte.

Von ſeinen phyſiſchen Lehren finden wir nur die Art, wie er die Abſonderung der Elemente geſchehn läßt und daran die Entſtehung der Thiere und der Menſchen anknüpft, bemerkenswerth; beide Punkte zeigen auch auf eine merkwürdige Art ſeine Verwandtſchaft mit dem Anaxagoras und dem Anaximandros. Zuerſt nemlich, lehrt er, hätten ſich das Waſſer und das Feuer abgeſondert, und durch die Einwirkung des Feuers auf das Waſſer wäre die Erde zu einer ſchlammartigen Maſſe geronnen, ſpäter aber feſter geworden; die Luft hätte ſich aus dem Waſſer durch ſeine Bewegung erzeugt, und ſo würde die Erde von der Luft, die Luft von dem Feuer gehalten [3]). An die Bil-

---

1) Orig. l. l. οὗτος δὲ τῷ νῷ ἐνυπάρχειν τι εὐθέως μίγμα.

2) Plut., Stob., Sext. Emp. ll. ll. Wenn hierauf und auf das zunächſt Folgende der Recenſ. in den Heidelb. Jahrb., 1824. S. 193, ſeine Meinung gründet, daß Archelaos zu der Naturanſchauung der ältern Joner zurückgekehrt ſei, ſo will ich dieſer Meinung ihre Wahrſcheinlichkeit nicht abſprechen; doch muß bemerkt werden, daß nach Orig. l. l. und Diog. L. II. 17 dem Arch. die Luft etwas ſpäter Entſtandenes iſt.

3) Diog. L. II. 16. Πλεῖστα δὲ δύο αἰτίας εἶναι γενέσεως, θερμὸν καὶ ψυχρόν. 17. κινούμενον (πηγνύμενον?) φησι τὸ ὕδωρ ὑπὸ

dung der Erde schließt sich ihm die Bildung der Thiere an. Als die Erde durch die Einwirkung der Wärme sich gebildet hatte, sei durch Mischung des Warmen mit der kalten und feuchten Erde das Thiergeschlecht gebildet worden, von vielerlei Art, ein jedes Thier von dem andern verschieden, doch alle dieselbe Nahrung habend; denn sie hätten sich vom Schlamm genährt, in welchem sie geboren und welchen ihnen die Erde wie nährende Milch dargeboten hätte. Anfangs jedoch wären sie nur eines kurzen Lebens theilhaftig gewesen, und erst später wäre ihnen die Erzeugung aus einander entstanden, es wären die Menschen von den übrigen Thieren gesondert worden, und hätten Herrscher und Gesetze und Künste und Städte und das übrige, was zum menschlichen Leben gehört, aufgestellt; doch wäre allen Thieren der Geist auf gleiche Weise eingeboren, und alle hätten einen Körper zum Gebrauch, nur einige langsamer, andere schneller [1]).

τοῦ θερμοῦ, καθὸ μὲν εἰς πυρῶδες (πυρῶδες ist mir sehr wahrscheinlich) συνίσταται, ποιεῖν γῆν, καθὸ δὲ περιῤῥεῖ, ἀέρα γεννᾶν· ὅθεν ἡ μὲν ὑπὸ τοῦ ἀέρος, ὁ δὲ ὑπὸ τῆς τοῦ πυρὸς περιφορᾶς κρατεῖται. Orig. l. l. ἀποκρίνασθαι ἀπ' ἀλλήλων τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν, καὶ τὸ μὲν θερμὸν κινεῖσθαι, τὸ δὲ ψυχρὸν ἠρεμεῖν.

1) Orig. l. l. περὶ δὲ ζώων φησὶν, ὅτι θερμαινομένης τῆς γῆς τὸ πρῶτον ἐν τῷ κατὰ μέρος (l. κάτω μέρει), ὅπου τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν ἐμίσγετο, ἀνεφαίνετο τά τε ἄλλα ζῶα πολλὰ καὶ ἀνόμοια, πάντα τὴν αὐτὴν δίαιταν ἔχοντα ἐκ τῆς ἰλύος τρεφόμενα· ἦν δὲ ὀλιγοχρόνια. ὕστερον δὲ αὐτοῖς καὶ ἐξ ἀλλήλων γένεσις ἀνέστη καὶ διεκρίθησαν ἄνθρωποι ἀπὸ τῶν ἄλλων καὶ ἡγεμόνας καὶ νόμους καὶ τέχνας καὶ πόλεις καὶ τὰ ἄλλα συνέστησαν. νοῦν δὲ λέγει πᾶσιν ἐμφύεσθαι ζώοις ὁμοίως· χρή-

Digitized by Google

An die Art, wie Archelaos die allmälige Ausbildung des Menschen sich dachte, mochte sich das anschließen, was uns von seiner Ethik gesagt wird [1]). Doch ist die Bedeutung desselben in hohem Grade zweifelhaft. Sein Grundsatz nemlich wird in der Formel ausgedrückt: das Böse und Gute sei nicht von Natur, sondern aus Uebereinkunft [2]). Wenn man nun bedenkt, daß Archelaos Zeitgenosse der Sophisten war, könnte man sich geneigt fühlen, ihm diesen Ausdruck in sophistischem Sinne, in welchem er alle Sittlichkeit aufhebt, zu deuten; wenn man aber auf seine mechanische Ansicht von der Natur sieht, könnte man auch wohl einer mildern Deutung Gehör geben. Nach dieser nemlich war ihm überhaupt alles in der wahrnehmbaren Welt ein durch Vertheilung der Ursaamen Entstandenes, nichts aber, was als ein Werdendes erscheint, von Natur, und so konnte von ihm auch die Vertheilung (νόμος) der Ursaamen durch den Geist als der Ursprung des Guten und des Bösen in der Welt angesehn werden [3]). Nach dieser

---

σασθαι γὰρ ἕκαστον καὶ τῷ σώματι ὁμοίως (f. τῶν σωμάτων ὅσῳ), τὸ μὲν βραδυτέρως, τὸ δὲ ταχυτέρως.

1) Diog. L. II. 16; Sext. Emp. adv. Math. VII. 14.

2) Diog. L. l. l. καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ.

3) Um diese Erklärung nicht gezwungen zu finden, muß man sich an die Bedeutung, welche νόμος und φύσις bei den ältesten Mechanikern hatten, erinnern. So wird auch vom Anaximandros die ἀδικία in der ungleichen Vertheilung gesucht, vom Empedokles die φύσις überhaupt geleugnet (Plut. adv. Col. 10) und von Demokritos gelehrt, durch den νόμος allein sei süß und bitter, warm und kalt und Farbe, d. h. überhaupt sinnliche Beschaffenheit (Sext. Emp. adv. Math. VII. 135; Galen. de

Digitized by Google

Erklärung würde man denn allerdings ein Zeugniß dafür finden, daß der Schule des Anaxagoras der Geist ein nach sittlichen Zwecken Wirksames gewesen sei, indem er den Gegensatz zwischen dem Guten und Bösen zu entwickeln strebe.

Mit dem Archelaos scheint die Wirksamkeit der Anaxagoriſchen Schule ausgestorben zu sein, doch natürlich nicht so, daß nicht noch hie und da ähnliche Ansichten von der Natur sich erhalten hätten [1]). Die ionische Philosophie wirkte aber zunächst auf die Sophisten ein, deren Lehren wir jedoch zu entwickeln verschieben müssen, bis wir auch die philosophischen Ansichten betrachtet haben werden, welche neben der ionischen Philosophie gleichzeitig sich in andern Stämmen des griechischen Volks hervorgethan hatten.

Die mechanische Naturlehre, welche wir in den Meinungen des Anaximandros, des Anaxagoras und des Archelaos finden, schließt sich genau an die Beobachtung über die Veränderung der Erscheinungen durch die Veränderung chemischer und mechanischer Mischungen an, und ist in so fern der Erfahrung mehr zugewendet, als die dynamische Naturlehre; auch hat gewiß die mathematische Vorstellungsweise von der Erfüllung des Raums durch körperliche Größen und von der Erfüllung der Zeit durch räumliche Bewegungen großen Einfluß auf ihre Ausbildung gehabt;

---

elem. sec. Hipp. I. 2. p. 2. ed. Chart.); in dieser Lehre kann νόμος auch nicht das Gesetz bedeuten, sondern nur das Zusammentreffen der körperlichen Systeme in ihrer Bewegung.

1) Dem Eudoxos, einem Zeitgenossen des Platon, wird eine ähnliche Meinung beigelegt. Arist. met. I. 7. Auch spricht Aristoteles zuweilen von Anaxagoreern.

Digitized by Google

aber sie verbindet sich auch mit speculativen Gedanken, in wie fern sie das unveränderlich Wahre in der Erscheinung aufsuchen lehrt, und wenn sie gleich in dem Irrthum befangen ist, daß sich dies auf irgend eine Weise räumlich und sinnlich darstellen lasse, so ist sie doch geeignet, mehr im Einzelnen, als dies die dynamische Lehre vermag, darauf aufmerksam zu machen, wie die sinnlichen Beschaffenheiten, in welchen uns die Dinge erscheinen, nicht unmittelbar diesen beigelegt werden können. Hiervon haben wir den offenbaren Beweis in der Lehre des Anaxagoras, daß der Schnee schwarz sei. Aus dieser mechanischen Ansicht bildete sich nun auf sehr natürliche Weise der Gegensatz zwischen dem Körperlichen, an sich Unbewegten, welchem aber die Bewegung mitgetheilt werden kann, und zwischen dem Geistigen, dem bewegenden Grunde in der Natur, ein sehr wichtiger Fortschritt, wie schon früher angedeutet. Weiter als zur Ausbildung dieses Gegensatzes konnte die mechanische Naturlehre nicht führen; denn ein jeder Versuch, den dadurch hervorgetretnen Zwiespalt in der Natur aufzulösen, ging aus ihrem Gesichtskreis heraus, indem er auf eine Zurückführung alles Wahren entweder auf den bewegenden Geist oder auf das bewegte Körperliche geleitet haben würde, von welchen beiden Wegen der eine über die Physik hinaus, der andere zur Verleugnung des Philosophischen führen mußte. Man könnte meinen, ein Fortschritt in dieser Lehre sei noch möglich gewesen, nemlich in Rücksicht auf die Gründe des Bewegten nachzuweisen, daß nicht nur einige, sondern daß alle sinnliche Beschaffenheiten, in welchen uns die Dinge erscheinen, das wahre Wesen dieser Dinge nicht unmittelbar ausdrücken; allein möchte man

Digitized by Google

nun dieſes Weſen in der bloß räumlichen Ausdehnung, d. h. in der geometriſchen Form, oder in einem überſinnlichen Charakter geſucht haben, auf gleiche Weiſe wäre man dadurch aus dem Kreiſe der Phyſik herausgetreten. So ſchloß ſich denn auf natürliche Weiſe die Ausbildung der mechaniſchen Phyſik mit der Lehre des Anaxagoras und ſeiner Schüler. Wir ſehn in ihr, ſo wie in andern Theilen der Geſchichte der Philoſophie, wie die Fortbildung der philoſophiſchen Erkenntniß nur durch große Irrthümer gewonnen werden konnte. Noch dies iſt zu erinnern, daß auch die Vorſtellung von der Thätigkeit des Geiſtes aus der Unbeſtimmtheit, in welcher ſie vom Anaxagoras aufgefaßt wurde, nicht herausgezogen werden konnte auf dem Wege der Phyſik. Dies ſehn wir an der Beſtrebung des Archelaos, die Begriffe des Guten und des Böſen zu beſtimmen; denn welcher Auslegung ſeiner Lehre wir auch folgen, ſo ging doch ſeine Meinung dahin, entweder Gutes und Böſes bloß zu Satzungen der Menſchen zu machen, oder dieſen Begriffen eine bloß phyſiſche Bedeutung zu geben. In dieſem Gebiete weſentlich phyſiſcher Unterſuchungen mußte man ſich damit begnügen, auf den Begriff des Geiſtes geſtoßen zu ſein; man befand ſich damit offenbar an der Schwelle, welche am Ausgange der Phyſik liegt.

Digitized by Google

Vier=

Digitized by Google

Viertes Buch.

Der Geschichte der vorsokratischen Philosophie zweite Abtheilung. Die Pythagorische Philosophie.

Digitized by Google

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

Pythagoras und die Pythagoreer.

Fast um dieselbe Zeit, als die ionische Philosophie in Klein-Asien sich zu entwickeln begann, entstand auch in den Kolonien der Griechen in Italien eine philosophische Denkweise. Die Kolonien in Italien waren grösstentheils von Achäern und Dorern gestiftet worden; sie entbehrten eines politischen Mittelpunkts, standen aber doch in mannigfaltigen Verbindungen unter einander, wie von ihrer dunkeln Geschichte bewiesen wird; auch mit den benachbarten Griechen in Sicilien fand lebhafter Verkehr statt. Das dorische Element scheint in diesen Gegenden das Uebergewicht gehabt zu haben; wenigstens neigte sich ihre Sprache zum Dorismus mit örtlichen Eigenthümlichkeiten. Daß sich hier früh geistige Erregung zeigte, davon geben uns Zeugniß die gepriesenen Gesetzgebungen eines Zaleukos und eines Charondas, die Blüthe der Dichtkunst und der Redekunst, hauptsächlich in Sicilien, und die Bildung einer eignen Schule von Aerzten in Kroton. Der Wohlstand der Städte war bedeutend, wovon auch die vielen Sieger in

Digitized by Google

den olympischen Spielen zeugen; er führte bald zur Ueppigkeit und Verweichlichung.

Nun ist es auffallend, daß die Philosophie in diesen Pflanzstädten nicht von Einheimischen zuerst ausgebildet, sondern von ionischen Fremdlingen hierher gebracht wurde, nachher aber, sobald der erste Anstoß gegeben war, viele Förderer und Bewunderer unter den Eingebornen fand. Dies ist dem Bildungsgange der Griechen gemäß. Von der Philosophie, welche sich in den dorischen und achäischen Städten ausbreitete, müssen wir hier zuerst reden, weil sie nicht nur der Zeit nach um etwas früher, als die Philosophie in der ionischen Pflanzstadt Elea, entstanden zu sein scheint, sondern auch, weil sie der ionischen Philosophie näher verwandt ist, als diese. Dies muß denen auffallend sein, welche von der Verwandtschaft der Stämme auf Verwandtschaft der Denkart mit Sicherheit schließen zu dürfen glauben; allein es ist nicht anders; der Mensch überhaupt trägt allerlei Sinnesart in sich, und veränderte Verhältnisse des Lebens ziehen auch andere Seiten seines Denkens an das Licht.

Nach Kroton, einer achäischen Pflanzstadt, kam ein ionischer Grieche, Pythagoras, geboren zu Samos in der 49. Ol. [1]), ein weiser Mann, dessen Abstammung auf die tyrrhenischen Pelasger zurückgeführt wird [2]). Das Leben dieses Mannes ist noch mehr, als das Leben aller

---

1) Clem. Alex. strom. I. p. 309; cf. Diod. Sic. XII. 10.

2) Nach dem Aristoxenos, Aristarchos, Theopompos, Kleanthes. Clem. Alex. strom. I. p. 300; Diog. L. VIII. 1; Porphyr. vita Pythag. 1.

Digitized by Google

übrigen älteſten Philoſophen, von einem mythiſchen Dunkel umhüllt, und die fabelhaften Sagen über ihn ſind faſt ſo alt, als die Geſchichte [1]). Es kann uns daher auch nur wenig über ihn aufklären, daß wir ausführliche Erzählungen über ſeine Schickſale und Thaten aus den ſpätern Zeiten des Alterthums beſitzen [2]), welche aus mancherlei Fabeln und Anekdoten zuſammengeſetzt ſind, über den Charakter des Mannes aber uns ſelten belehren. Alle Ueberlieferungen jedoch laſſen uns glauben, daß Pythagoras mit nicht gewöhnlichen Kenntniſſen verſehn war [3]). Ueber die Gegenſtände, auf welche ſich ſeine Forſchung bezog, können wir einigermaßen urtheilen, wenn auch nicht über den Umfang, welchen ſeine Kenntniſſe in denſelben erreicht hatten. Pythagoras wird zu den ausgezeichnetſten Begründern der wiſſenſchaftlichen Mathematik gezählt [4]), wofür auch die Richtung ſeiner Schule ſpricht; daran ſchließt es ſich an, daß er mit der Beſtimmung des Maaßes und des Ge-

---

1) Herodot. IV. 96.

2) Porphyrii vita Pythagorae; Jamblichus de vita Pythagorae; Diog. L. VIII. 1 — 50; Phot. bibl. cod. CCLIX. enthält nur wenig über das Leben des Pyth., auch über die Lehren der Pythagoreer nur wenig Bedeutendes.

3) Herodot. IV. 95. *καὶ Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ.* Heraclit. ap. Diog. L. IX. 1. ſchreibt dem Pythagoras *πολυμαθίην* zu, und ſagt von ihm b. Diog. L. VIII. 6: *Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην.*

4) Cic. de nat. D. III. 36; Plut. symp. VIII. 2, 4; non posse suav. vivi sec. Ep. 11; Diog. L. I. 25; VIII. 11, 12; Porphyr. v. P. 36.

Digitized by Google

wichts sich beschäftigt haben soll [1]), die Verhältnisse der musikalischen Töne maß [2]) und auch in der Astronomie Manches entdeckt haben soll [3]). Alles dies hat jedoch mehr Wahrscheinlichkeit, wenn wir den Gang der wissenschaftlichen Entwicklung in der Schule des Pythagoras betrachten, als wenn wir die einzelnen Zeugnisse untersuchen. Aus demselben Grunde sind wir auch geneigt, dem Pythagoras Versuche in der Arzneikunst zuzuschreiben [4]), welche jedoch hauptsächlich an die Wirkungen der Musik auf das Gemüth des Menschen sich angeschlossen zu haben scheinen [5]), und wenn wir bedenken, daß sein Bestreben auf Erziehung der Menschen durch Sitte und Lebensweise abzweckte [6]), und daß Gymnastik als ein Haupttheil der Erziehung von den Griechen überhaupt, und besonders von den Pythagoreern anerkannt wurde, so ist es uns auch nicht unwahrscheinlich, daß er für die Gymnastik gewisse Grundsätze aufstellte oder ihre allgemeine Bedeutung für das sittliche Leben anerkennen lehrte [7]).

---

1) Aristox. ap. Diog. L. VIII. 14.

2) Porphyr. in Ptolem. harm. p. 213; Diog. L. VIII. 12; Boeth. de mus. 10, 11.

3) Diog. L. VIII. 14; Plin. hist. nat. II. 8.

4) Diog. L. VIII. 12; Plin. hist. nat. II. 8; Cels. de medic. I. praef.; cf. III. 4.

5) Porph. v. P. 30, 33; Jambl. v. P. 164, 243.

6) Plat. de rep. X. p. 600.

7) In dem, was von seinen gymnastischen und musikalischen Uebungen und Kenntnissen gesagt wird, sind übrigens Verwechslungen zu fürchten, da auch der Philosoph Pythagoras von einem Athleten und einem Musiker dieses Namens unterschieden

Digitized by Google

Allein alle dieſe Kenntniſſe und Geſchicklichkeiten ſcheinen weniger den Mittelpunkt ſeines Lebens zu bezeichnen, als der Sagenkreis, welcher um ſein Leben verbreitet iſt. Alle dieſe Fabeln und Geſchichtchen, welche uns über ihn erzählt werden, verkündigen uns in dem Pythagoras den Wunderthäter, den heiligen Mann, den Verkünder göttlicher Weisheit. Daher iſt ſchon ſeine Geburt mit Wundern umgeben; von einigen wird er ein Sohn des Apollon, von andern ein Sohn des Hermes genannt; ſeine Erſcheinung wird in göttlichem Glanze erblickt, einen goldnen Schenkel ſoll er gezeigt haben, Abaris der Skythe kam zu ihm auf goldnem Pfeile geflogen, zu derſelben Zeit wurde er an verſchiednen Orten geſehn, Thiere folgten ſeinem Rufe, der Flußgott redete ihn an, vom Hermes beſaß er das Geſchenk der Erinnerung an ſein früheres Leben und in Andern wußte er dieſelbe Erinnerung zu erwecken, die Harmonie der Sphären ſoll er gehört haben, und ſeine Ausſprüche galten als untrügliche Wahrheit; wie iſt es nun zu verwundern, daß er von den Krotoniaten der hyperboreiſche Apollon genannt wurde [1])! Es iſt aber klar, daß alle dieſe Meinungen und Fabeln nur über einen Mann entſtehen konnten, der entweder ſich ſelbſt, oder dem doch ſeine nächſte Umgebung ein näheres Verhältniß zu dem

wird. So noch andere dieſes Namens. Diog. L. VIII. 46, 47; Aristox. harm. elem. II. p. 36.

1) Arist. ap. Aelian. v. h. II. 26. Dieſe Stelle führe ich beſonders an, weil ſie einen guten Gewährsmann angiebt; ſonſt ſind die Erzählungen bekannt.

Digitized by Google

Göttlichen zuschrieb, als andern Menschen zukomme. Darüber sind auch die unzweideutigsten Zeugnisse des Alterthums vorhanden, von welchen wir nur das älteste anführen wollen, das Zeugniß des Herodotos, welcher von einem geheimen Gottesdienste der Pythagoreer, den Pythagorischen Orgien, und von einer heiligen Erzählung oder Formel dieses Gottesdienstes spricht [1]). Wenn wir nun finden, daß Zahlenlehre und Geometrie, Musik und Astronomie, ja selbst Medicin und Gymnastik, zu welcher auch die Orchestik zu rechnen ist, bei den Pythagoreern in der innigsten Verbindung mit der Verehrung der Götter standen, so wird man wohl nicht zweifeln dürfen, daß der Mittelpunkt aller Kenntnisse der Pythagoreer, und muthmaßlich auch des Pythagoras, in dem geheimen Gottesdienste, welcher vom Pythagoras abgeleitet wurde, zu suchen sei, einem Gottesdienste, welcher von seinen Anhängern für heiliger gehalten wurde, als der öffentliche, vom Staate angeordnete und geleitete.

Wenn man nun einen solchen wunderbaren Mann, wie den Pythagoras, betrachtet, so möchte man wohl gern wissen, wie er zu dem geworden sei, als welchen er sich später zeigte, und wie er die Mittel zu seiner ausgebreiteten Wirksamkeit erlangte. Dieses Verlangen hat zu vielen Vermuthungen geführt, welche zum Theil auf geschichtlicher Ueberlieferung beruhn mögen. Allein wenn man bedenkt, welche

1) II. 81; cf. Arist. ap. Jambl. v. P. 31. Noch älter ist das Zeugniß des Xenophanes (Diog. L. VIII. 36) über den Pythagoras selbst, doch kann es nur indirect für unsern Zweck gebraucht werden.

Digitized by Google

Masse von Fabeln an die Ueberlieferungen über den Pythagoras im Verlauf der Zeiten sich angeknüpft hat, wie dagegen das, was wir von den ältesten Zeugen über ihn wissen, nur sehr wenig ist, so darf man kaum hoffen, hier das Wahre von dem Ersonnenen scheiden zu können. Die Ueberlieferungen der spätern Zeit über die Bildung des Pythagoras führen uns in so weite Räume, daß wir darin alle Bestimmtheit verlieren. Die Lehrer des Pythagoras in der Geometrie sollen die Aegypter, in der Arithmetik die Phöniker [1]), in der Astronomie die Chaldäer, in den heiligen Dingen und in der Sittenlehre die Mager gewesen sein [2]); dabei bleibt den Griechen gar nichts übrig, und Pythagoras erscheint wie ein orientalisch Gebildeter. Von der andern Seite werden von griechisch gelehrten Männern zwei unbekannte Weise der Vorzeit, Kreophilos [3]) und Hermodamas [4]), von den sieben Weisen Bias [5]) und Thales [6]), außerdem Anaximandros der Physiker [7]), und

1) Hiermit hängt zusammen, daß Pythagoras der Schüler des Phönikers Mochos oder Moschos, des Urhebers der Atomenlehre nach dem Poseidonios, genannt wird. Moschos ist von Einigen für Moses gehalten worden; damit hängt dann wieder zusammen, daß Pythagoras von der jüdischen Religionslehre Kenntniß gehabt haben soll.

2) Porphyr. v. P. 6; Apulej. flor. I. fin. Andere Ueberlieferungen übergehe ich.

3) Jambl. v. P. 9.

4) Porph. v. P. 2; Diog. L. VIII. 2.

5) Jambl. v. P. 11.

6) Ib.

7) Porph. l. l.; Apulej. flor. l. l.

Digitized by Google

nach der am meiſten verbreiteten Meinung Pherekydes der Mythograph [1]) ſeine Lehrer genannt. Von allen dieſen Meinungen und Sagen aber verdienen nur zwei eine etwas ausführlichere Betrachtung, nemlich daß Pythagoras ein Schüler der ägyptiſchen Prieſter und daß er ein Schüler des Pherekydes geweſen.

Wenn wir bedenken, daß Aegypten vorzugsweiſe das Wunderland der alten Griechen war, und bei ſeiner ſeltſamen und verſchloſſenen Bildung, welche ſich doch in ihren großartigen Werken den Augen aufdrang, den Griechen wunderbar erſcheinen mußte, ſobald ſie mit ihm bekannter wurden, ſo kann es uns nicht auffallen, daß man den ſeltſamen Mann Pythagoras mit den Aegyptern in Verbindung brachte. Es kommt nun hinzu, daß die Lehre des Pythagoras von der Seelenwanderung und manche ſeiner aſcetiſchen Vorſchriften, wenigſtens wie man ſie in ſpäterer Zeit ſich dachte, mit ägyptiſchen Lehren und Gebräuchen Aehnlichkeit hatten; woher konnte man ſie alſo ſchicklicher ableiten, als aus Aegypten? Ferner iſt die Sage ziemlich alt, daß Pythagoras, ehe er nach Kroton kam, große und lange dauernde Reiſen gemacht habe, und ſchwerlich möchten dieſe, wenn wir der Wahrſcheinlichkeit folgen, in Zweifel gezogen werden. Samos überdies ſtand in Verkehr mit Aegypten, theils durch Privatleute, theils durch die Verbindungen, welche der Tyrann Polykrates daſelbſt unterhielt; die Sage aber bringt den Pythagoras auch mit

1) Nach dem Andron, Duris und Ariſtoxenos. Diog. L. I. 118, 119; Cic. de divin. I. 49.

Digitized by Google

dem Polykrates in Verbindung. Es läßt sich also wohl die Wahrscheinlichkeit nicht leugnen, daß Pythagoras nach Aegypten gereist sei. Jedoch möchten wir hieraus nicht schließen, er sei auch in die Geheimnisse der ägyptischen Priester eingeweiht worden [1]), da theils die Zeugnisse nicht genügen, theils die Einrichtung des ägyptischen Kastenwesens es durchaus unwahrscheinlich macht. Auch ist eine oberflächliche Kenntniß der ägyptischen Meinungen und Gebräuche vollkommen hinlänglich, uns das zu erklären, was auf sie zurückgeführt wird. Die Geometrie, von welcher Herodot meint, daß sie aus Aegypten zu den Griechen gekommen sei, war überhaupt damals in der Kindheit; die Griechen mußten ihr erst eine wissenschaftliche Gestalt geben, und konnten nichts als Handgriffe und eine gewisse Uebung von den Aegyptern erlernen. Die Lehre von der Seelenwanderung war eine öffentliche Lehre bei den Aegyptern, und Pythagoras brauchte sie nicht eben von den Aegyptern zu entlehnen [2]). Außerdem werden einige Gebräuche bei der Bestattung der Todten und in der Enthaltung von Lebensmitteln den Pythagoreern, wie den Aegyptern beigelegt, doch dies sind äußerliche Dinge, welche auf die innere Bildung der Menschen keinen bemerkbaren Einfluß haben und Kenntniß der priesterlichen Geheimnisse nicht voraussetzen. Ueberdies ist hierüber Vieles in spätern Zeiten ersonnen worden [3]). Nur Eins ist hierüber noch zu erwäh-

1) Antiphon ap. Porph. v. P. 7, 8; Jambl. v. P. 18, 19.

2) S. oben S. 165.

3) S. weiter unten.

Digitized by Google

nen, nemlich die symbolische Darstellungsweise, welche den Pythagoreern und Aegyptern gemein war. Daß eine symbolische Darstellungsweise einem jeden öffentlichen und geheimen Gottesdienste sich anschließen müsse, liegt in dessen Natur, nur beim öffentlichen Cultus ist der Sinn offenbar, beim geheimen nur den Eingeweihten zugänglich. Nun haben aber die ägyptische Symbolik und die Pythagorische, so viel wir urtheilen können, nur eine sehr entfernte Aehnlichkeit. Bei den Pythagoreern finden wir Zahlensymbole vorherrschend, sonst aber gewisse symbolische Lebensregeln, welche ganz die Farbe griechischer Lebensweisheit und griechischer Verhältnisse haben; nur in den geometrischen Symbolen der Pythagoreer könnte man eine entfernte Aehnlichkeit mit den ägyptischen Hieroglyphen suchen. Wenn man aber bemerkt, daß die geometrischen Symbole der Pythagoreer mit ihren Zahlensymbolen in der genauesten Verbindung stehn, so wird man auch diese Aehnlichkeit nicht weiter verfolgen wollen.

Mit dem Pherekydes setzen den Pythagoras einige Anekdoten in Verbindung, in welchen man an die Stelle seines Namens fast jeden andern Namen setzen könnte. Unter den Meinungen des Pythagoras hat man seine Lehre von der Seelenwanderung von dem Pherekydes ableiten wollen. Man hat also die Wahl, ob man die Bekanntschaft des Pythagoras mit dieser Lehre von dem Pherekydes oder von den Aegyptern herleiten will. Sonst finden wir keine Spuren, daß Pythagoras von den mythischen Erzählungen des Pherekydes etwas in seine Philosophie aufgenommen hätte, vielmehr legt Aristoteles dem Pherekydes und den Pytha-

Digitized by Google

goreern ganz entgegengesetzte Meinungen über den Ursprung der Dinge bei [1]).

Wir sehn also, daß die Bildung des Pythagoras mit geschichtlicher Wahrscheinlichkeit aus keiner der Ueberlieferungen, welche sie betreffen, nachzuweisen ist. Das Meiste werden wir ihm wohl selbst als Ergebniß eigner Forschung und den Einwirkungen seiner Zeit, welche nach wissenschaftlicher Erkenntniß mächtig emporstrebte, zuschreiben müssen. Wenn wir diese Einwirkungen seiner Zeit auf ihn gehörig würdigen, so werden wir aber auch zur Genüge uns erklären können, wie er bei eignem wissenschaftlichen Streben das werden konnte, als was wir ihn erkennen müssen, ein Mann, welcher auf die wissenschaftliche Einsicht und sittliche Gesinnung seiner Zeitgenossen und der Folgezeit einen nicht geringen Einfluß ausgeübt hat. Schon hatten sich unter den Griechen die ersten Anfänge der wissenschaftlichen Mathematik gebildet; mit ihr in Verbindung stand die astronomische Beobachtung und die Frage nach der Entstehung und kosmischen Bedeutung der Gestirne; Musik und Gymnastik wurden als Bildungsmittel des Geistes und des Leibes geübt; in den Gnomen der Dichter und Weisen sprach sich Lebensweisheit aus, und die religiöse Betrachtung der Dinge war in dem Volke noch lebendig und einer weitern Ausbildung fähig. Wenn wir in dieser religiösen Richtung den Mittelpunkt des Strebens, welches im Pythagoras war, finden, so werden wir auch wohl schwerlich uns geneigt fühlen, an eine ausländische Weisheit des

1) Met. I. 7; ap. Stob. ecl. I. p. 380; cf. Diog. L. I. 119; Arist. met. XIV. 4; cf. XII. 7.

Digitized by Google

Pythagoras zu glauben; denn das, was wir in derselben Bildungsperiode des griechischen Volks, theils vor, theils nach dem Pythagoras, von ähnlichen Versuchen einer mysteriösen Auffassung des Heiligen finden, zeigt offenbar, wie es ganz rein aus dem griechischen Wesen hervorgegangen ist. Man möge sich hierbei an den Epimenides und den Empedokles erinnern. Auch finden wir, daß die Sage den Pythagoras aus griechischen Quellen seine religiösen Vorstellungen schöpfen läßt. Denn außerdem, daß seine Geheimlehre mit der orphischen nicht selten zusammengestellt wird, soll er auch in Kreta gewesen sein und sich in die Geheimnisse der idäischen Höhle haben einweihen lassen [1]); auch wird erzählt, daß er die meisten seiner ethischen Lehren, d. h. wohl seiner ascetischen, mit der Religion in Verbindung stehenden Vorschriften, von der delphischen Priesterin Themistokleia empfangen habe [2]). Als eine Muthmaßung mag es hier stehn, daß Pythagoras schon durch seine Abstammung von den tyrrhenischen Pelasgern eine heilige Sage überliefert erhalten haben konnte, welche er seinen Zwecken gemäß nur weiter auszubilden brauchte.

Daß er seine religiösen Ansichten in einer geheimen Lehre fortpflanzte, liegt schon in dem Worte Orgien, mit welchem sie Herodot bezeichnet; es wird uns aber auch ausdrücklich auf glaubhafte Weise versichert, daß die Pythagoreer den Grundsatz hatten, nicht Allen sei Alles zu verkünden [3]). Diese Orgien scheinen auch im eigentlichen

1) Jambl. v. P. 25; Porphyr. v. P. 17; Diog. L. VIII. 3.

2) Aristoxen. ap. Diog. L. VIII. 8, 21; Porphyr. v. P. 41.

3) Aristox. ap. Diog. L. VIII. 15; Arist. ap. Jambl. v. P. 31.

Digitized by Google

Griechenland verbreitet gewesen zu sein; wenigstens spricht Herodot von ihnen als von einer allgemein bekannten Sache; die meiste Verbreitung haben sie aber wohl in den italischen Pflanzstädten gefunden. Warum nun hierher Pythagoras seine Wirksamkeit verlegte, darüber giebt es verschiedne Sagen, unter welchen die wahrscheinlichere schwer zu finden ist; genug wir wissen, daß er von Samos nach Kroton auswanderte. Dies soll im vierzigsten Jahre seines Alters geschehn sein [1]). Wir übergehn die wunderbaren Erzählungen von seinem Auftreten in Kroton, von der göttergleichen Verehrung, welche er daselbst gefunden, von der plötzlichen Sittenveränderung, welche er bewirkt haben soll, und bemerken nur, daß er nach glaubhaften Ueberlieferungen eine eigenthümliche Art des Privatlebens unter denen, welche sich ihm anschlossen, einrichtete [2]). Daß dieses Leben, welches sich auch später unter seinen Anhängern erhielt, eben als ein Privatleben bezeichnet wird, beweist auch, daß alle die Erzählungen der Spätern, welche vom Pythagoras selbst eine Umwälzung der Staatsform nicht nur in Kroton, sondern auch in andern Städten Italiens bewirken lassen, übertreiben, wiewohl dadurch nicht ausgeschlossen wird, daß Pythagoras seinen Anhängern auch politische Grundsätze einpflanzen mochte, welche auf eine Veränderung der Staatsverfassung abzwecken konnten. Von politischen Grundsätzen der Pythagoreer wird uns wenigstens sehr viel erzählt [3]); sie sollen aristokratischer Richtung

1) Aristox. ap. Porph. v. P. 9.

2) Plat. de rep. X. p. 600.

3) Varro ap. August. de ordine II. 54; Posidon. ap. Senec. ep. 90.

Digitized by Google

gewesen sein [1]), und wenn man die spätern Schicksale der Pythagoreer bedenkt, so ist beides wahrscheinlich, so wie denn auch die innige Verbindung der alten Religion mit dem Politischen bei den Pythagorischen Orgien etwas Aehnliches erwarten läßt. Nur muß man nicht glauben, die Geheimnisse der Pythagoreer seien bloß politischer Art gewesen, vielmehr berechtigen uns die wahrscheinlichsten Ueberlieferungen durchaus, den Mittelpunkt der Pythagorischen Genossenschaft in einer geheimen Religionslehre zu suchen.

Die Gesellschaft, welche Pythagoras stiftete, wird als ein geheimer Bund angesehn. Damit hängen viele Ueberlieferungen zusammen, welche zum Theil in spätern Zeiten in's Unglaubliche, ja fast in's Unmögliche übertrieben worden sind. Vor der völligen Einweihung in die Orgien sind wohl unstreitig nach der Art solcher Einrichtungen Prüfungen oder niedere Arten der Weihen vorhergegangen. Als etwas dem Pythagoras Eigenthümliches wird erzählt, daß er zuvor die Gesichtszüge der Einzuweihenden untersucht habe [2]); nachher soll er sie, während der Zeit der ersten Weihungen, zum Stillschweigen (ἐχεμυθία) gewöhnt haben [3]); die Zeit der ersten Weihungen wird aber verschieden angegeben; wie wir denn über diese Dinge nichts mit großer Wahrscheinlichkeit versichern möchten. Nur scheint es uns der Einrichtung solcher Genossenschaften gemäß zu sein, daß sich nach dem Grade der Weihen die Pythagoreer in mehrere Klassen abtheilten, über deren Benennungen man

1) Diog. L. VIII. 3; Jambl. v. P. 257.

2) Gell. noct. Att. I. 9.

3) Gell. l. l.; Jambl. v. P. 227.

Digitized by Google

man nichts Sicheres angeben kann, welche aber gewöhnlich unter den Namen der Esoteriker und der Exoteriker unterschieden werden. Bei solchen heiligen Gesellschaften kann es nicht auffallen, daß man über Vieles auf das Ansehn des ersten Stifters sich berufen mußte, und dies ist die wahrscheinlichste Deutung, welche man dem berühmten αὐτὸς ἔφα der Pythagoreer geben kann [1]). Auch kann es dabei nicht auffallen, daß Weiber, die vielfältig gepriesenen Pythagoreerinnen, an den Geheimnissen Theil hatten [2]). Zusammengehalten wurde der Bund durch gemeinschaftliche Lebensweise und Sitte, durch Uebungen allerlei Art des Leibes und des Geistes; Vorschriften gab es für die Mitglieder, zum Theil in symbolischen Sprüchen, deren Bedeutung sich errathen, aber nicht mit Gewißheit entziffern läßt [3]), zum Theil in deutlicher ausgesprochnen Lebensregeln, von welchen ein Theil in die sogenannten goldenen Sprüche des Pythagoras übergegangen sein mag. Zu der gemeinschaftlichen Lebensart der Pythagoreer gehörten ihre gemeinschaftlichen Male (συσσιτία), und auch besondere Speiseverordnungen sollen sie vom Pythagoras empfangen haben; doch sind die Ueberlieferungen hierüber nicht in Uebereinstimmung [4]). Endlich hatten sie auch eigenthümliche

1) Cic. de nat. D. I. 5.

2) Jambl. v. P. 267 fin.

3) Jambl. protrept. 21.

4) Verbot des Bohnenessens nach einer wahrscheinlich unechten Schrift des Aristoteles (Diog. L. VIII. 34), ein ägyptisches Institut nach Herodot. II. 37; Aristoxenos dagegen sagt, Pythagoras habe die Bohnen von allen Gemüsen am meisten empfohlen. Gell. IV. 11. Verbot des Fischessens, ebenfalls gleich

Digitized by Google

Verordnungen für das Begräbniß der Eingeweihten [1]). Als eine Uebertreibung Späterer ist es anzusehn, daß sie Gemeinschaft des Vermögens gehabt hätten [2]), denn dagegen stimmen manche Erzählungen, welche von eignem Vermögen einzelner Pythagoreer sprechen, und mehr Wahrscheinlichkeit haben, als die allgemeine Angabe.

Der Bund der Pythagoreer gedieh nun auch zu einer eigenthümlichen wissenschaftlichen Entwicklung. Auf welche Gegenstände diese sich bezog, ist schon früher angedeutet worden, als von den Kenntnissen des Pythagoras die Rede war. Als durchlaufender, verbindender Faden ist die religiöse Gesinnung anzusehn; Hauptgegenstände des wissenschaftlichen Strebens aber waren Mathematik und Musik; diese verzweigten sich so mit ihrer ganzen Ansicht von der Wissenschaft, daß nicht mit Unrecht gesagt werden kann, durch Mathematik und Musik sei ihre ganze Lehre verbunden. Daß nun an die religiöse Gesinnung, sobald sie mit wissenschaftlichem Streben zusammentrifft, auch philosophische Forschungen sich anschließen, ist ganz natürlich, und so

---

den Aegyptern; die Sage hierüber ist nicht sehr verbreitet und beruht auf Fabeln. Verbot des Fleischessens; darüber waren verschiedne Sagen. Jambl. v. P. 85, 108; Diog. L. VIII. 20. Das Sicherste ist, dem Arist. zu folgen, nach welchem die Pythag. nur einige Eingeweide und einige Arten Fische nicht aßen. Gell. l. l.; Diog. L. VIII. 19.

1) Herodot. II. 81.

2) Gell. noct. Att. I. 9. Die Sage ist wohl theils daraus entstanden, daß die Pythag. zu ihren gemeinschaftlichen Malen etwas von ihrem Vermögen zusammenbringen mußten, theils daraus, daß sie den Grundsatz hatten, den Freunden sei Alles gemein.

Digitized by Google

dürfen wir auch wohl schon beim Pythagoras selbst eine gewisse Entwicklung des Philosophischen vermuthen. Uebrigens müssen wir hier unsere Unwissenheit gestehn; was Pythagoras selbst philosophirt habe, darüber können wir nicht urtheilen, da die Schriftsteller unter den Alten, welche am besten und am meisten kritisch von den Lehren älterer Philosophen sprechen, Platon und Aristoteles, dem Pythagoras nie irgend ein Philosophem beilegen, die Nachrichten Späterer aber hierüber gar nicht zu berücksichtigen sind, indem sie alles, was die Pythagoreer lehrten, auch auf das eine Haupt des Pythagoras zurückwerfen. Wir können nur vermuthen, daß die ersten Keime der philosophischen Ansicht, welche später unter seinen Schülern sich weiter ausbildeten, schon beim Pythagoras vorhanden gewesen sind.

Nun hat man gemeint, die Eintheilung des Bundes der Pythagoreer habe sich auch auf die Ueberlieferung der Philosophie bezogen, so daß gewisse Lehren nur den Esoterikern mitgetheilt worden seien, andere auch den Exoterikern, außer dem Bunde aber habe man niemanden die philosophische Lehre mitgetheilt. Hierauf beziehen sich mehrere Sagen, welche von Ausgestoßnen wegen ihrer Schwatzhaftigkeit und von unglücklichem Geschick derer, welche die geheime Lehre verriethen, erzählen. Wenn wir nun bemerken, daß bei den ältern Zeugen zwar von Geheimnissen der Pythagoreer die Rede ist, aber nicht von philosophischen [1]),

1) Aristoxenos bemerkt nur im Allgemeinen, es hätten Geheimnisse bei den Pythag. statt gefunden. Diog. VIII. 15. Aristot. sagt Jambl. v. P. 31, zu den tiefsten Geheimnissen der Pythagoreer habe es gehört, daß es drei Arten vernünftiger Wesen gebe, Götter, Menschen und ein Mittleres, von welcher Art Pytha-

Digitized by Google

daß aber die Spätern, welchen Geheimnißkrämerei auch in der Philosophie lieb war, von einer geheimen Philosophie der Pythagoreer reden, so wird wohl jeder die unreine Quelle der Ueberlieferung ahnden. Das, was genau mit der religiösen Lehre der Pythagoreer verknüpft war, mußte wohl geheim gehalten werden, das dagegen, was als etwas rein Wissenschaftliches frei und allgemein verständlich dargestellt werden konnte, dies geheim zu halten, dazu war keine Veranlassung vorhanden. Nun ist es wohl natürlich, daß, je länger das Philosophische unter den Pythagoreern ausgebildet wurde, um so mehr auch sein wissenschaftlicher Gehalt an den Tag trat, dagegen in den frühern Zeiten es mehr mit der Quelle seines Ursprungs, den religiösen Sagen und Vorschriften, verwachsen war, und also auch mehr in dem Innern des Bundes verborgen gehalten wurde. Damit stimmen auch die Ueberlieferungen überein, daß Pythagoras und auch seine ersten Schüler nichts geschrieben haben [1]), wodurch die philosophischen Lehren hätten allge-

goras, welches hoffentlich niemand für etwas Philosophisches halten wird. Mehr an das Philosophische streift zwar das, was Platon, Phaed. p. 62, als Geheimniß anführt, doch auch dies ist nur mythische Einkleidung und nicht einmal mit Sicherheit auf die Pythag. zu beziehn. Cf. Cratyl. p. 400.

1) Plut. de Alex. fort. I. 4; Porph. v. P. 57; Diog. L. I. 16; VIII. 15; Galen. de Hipp. et Plat. plac. V. 6; Jambl. v. P. 199. Alle Schriften, welche dem Pythagoras und den ältern Pythagoreern zugeschrieben werden, sind untergeschobne Schriften; davon nehme ich nur mystagogische Schriften aus, welche schon früh zu allerlei Aberglauben in Gebrauch gewesen zu sein scheinen. Vielleicht sind einige von diesen aus den ersten Zeiten des Pythag. Bundes. Vergl. Diog. L. VIII. 7. c. not. Menag.

Digitized by Google

mein bekannt werden können, und daß erst viel später in Griechenland Pythagorische Lehren verbreitet wurden.

Dies hängt mit den Schicksalen des Pythagorischen Bundes zusammen. Die Pythagoreer, wird uns erzählt, ohne daß wir alles für verbürgt halten möchten, hatten einen bedeutenden Einfluß auf die politischen Angelegenheiten von Kroton gewonnen und dem Staatswesen fast eine aristokratische Gestalt gegeben. Auch auf andere griechische Kolonien in Italien, auf Sybaris, Metapont, Lokri, Tarent, soll sich ihr Einfluß erstreckt haben, besonders der Tyrannei feindlich. Nun warf sich aber zu dieser Zeit ein gewisser Telys zum Tyrannen über Sybaris auf, und die ihm feindlichen Aristokraten flohen nach Kroton. Da ihre Auslieferung verlangt, von den Krotoniaten aber auf Betrieb des Pythagoras verweigert wurde, entstand Krieg zwischen beiden benachbarten Staaten. Unter Anführung des Pythagoreers Milon besiegten die Krotoniaten die mächtigen, aber verweichlichten Sybariten und zerstörten ihre Stadt. Dies gereichte jedoch auch den Pythagoreern zum Verderben; denn über die Vertheilung der sybaritischen Beute entstand Streit zwischen den Pythagoreern und der Volkspartei, deren Anführer Kylon, wie man sagt, wegen unreiner Sitten von den Pythagoreern zu ihrem Bunde nicht zugelassen, in einem Aufstande die im Hause des Milon versammelten Pythagoreer angriff, wobei die meisten der Pythagoreer umgekommen sein sollen. Pythagoras selbst soll dieser Gefahr entflohen und nach andern Städten Italiens gegangen sein; da aber auch über diese die Verfolgung gegen die Pythagoreer sich ausbreitete, soll er seinen Tod

in Metapont gefunden haben [1]). Nach seinem Tode wurde er von den italischen Griechen in hohen Ehren gehalten [2]), und noch dem Cicero zeigte man zu Metapont den Ort, wo er gestorben sein sollte [3]).

Die Verfolgung gegen die Pythagoreer führte zu einer großen Bewegung in den italischen Städten. Die Versammlungshäuser der Pythagoreer wurden verbrannt, die ersten Bürger der Städte vertrieben, bis durch die Vermittelung der Achäer eine Versöhnung der Parteien gelang, und die achäische, d. h. die demokratische, Regierungsform eingeführt wurde [4]). Wahrscheinlich müssen wir diese Unruhen, in welchen die Pythagoreer und ihre politischen Grundsätze unterlagen, als Ursache der Erscheinung vieler Pythagoreer im eigentlichen Griechenland ansehn. Doch blieben andere in Italien, und hatten hier zum Theil großen politischen Einfluß.

Ueber die Fortpflanzung der Pythagorischen Schule haben wir mehrere Ueberlieferungen [5]), welche offenbar ersonnen sind. Durch die Verfolgungen, welche die Pythagoreer erlitten, scheint ihre Geschichte gleich nach dem Pythagoras verdunkelt worden zu sein. Auch Verzeichnisse der

---

1) Diod. Sic. XII. 9; Plut. de gen. Socr. 13; de repugn. Stoic. 37; Porphyr. v. P. 56; Jambl. v. P. 255.

2) Arist. rhet. II. 23; Justin. XX. 4; Porphyr. v. P. 4; Jambl. v. P. 170.

3) Cic. de fin. V. 2.

4) Polyb. II. 39. Daß die achäische Regierungsform demokratisch war, sagt Pol. ausdrücklich im vorhergehenden Kapitel.

5) Jambl. v. P. 265, 266; Diog. L. I. 15.

Digitized by Google

Pythagoreer finden wir, welche dieser Schule eine unglaubliche Ausdehnung geben, so wie denn überhaupt viele Männer Pythagoreer genannt werden, welche in gar keiner Verbindung mit den Pythagoreern gestanden haben können. Daß man in spätern Zeiten, und auch wohl schon sehr früh[1]), der Pythagorischen Schule einen viel größern Kreis der Wirksamkeit beilegte, als sie gehabt hat, dies liegt hauptsächlich in drei Ursachen, theils in dem Bestreben der Pythagoreer, auf ihre Schule allerlei Ehre zu häufen, theils in der Verwechslung derer, welche an den Pythagorischen Orgien, mit denen, welche an der Pythagorischen Philosophie Theil hatten, theils in der Art, wie man italische und Pythagorische Philosophen in demselben Sinn sagte. Aus dem Eifer, welcher kurz vor Christi Geburt für mysteriöse und wunderthätige Philosophie, auch mit dem Namen Pythagorischer Philosophie benannt, erwachte, ist es herzuleiten, daß wir viele Schriften und Bruchstücke von Schriften überliefert erhalten haben, welche die Namen von ältern Pythagoreern mit Unrecht an der Stirn tragen. Die neuere Kritik hat gezeigt oder bestätigt, daß die Schriften, welche dem Timäos und dem Archytas zugeschrieben werden, unecht sind, und daß die Schrift über die Natur des All, welche dem Okellos von Lukanien beigelegt wird, wenigstens von keinem Pythagoreer herrühren könne. So sind auch viele Bruchstücke, angeblich des Archytas, und alle, welche dem Brontinos, dem Eurryphamos und andern Pythagoreern der ältern Zeit zugeschrieben werden, offenbar untergeschoben. Ferner ist nachzuweisen, daß Alkmäon, der

1) Herodot. IV. 95.

krotoniatische Arzt, ein Zeitgenosse des Pythagoras, von dessen Meinungen wir Manches überliefert erhalten haben, nicht zu den Pythagoreern zu zählen sei, und auch Hippasos, Ekphantos, Empedokles und Eudoxos gehören nicht zu der Reihe philosophischer Entwicklungen, welche wir mit dem Namen der Pythagorischen Schule zu bezeichnen haben. Dies würde uns um Vieles leichter zu beweisen sein, wenn wir noch die Schriften des Aristoteles über und gegen die Pythagoreer und den Archytas besäßen, allein auch aus der Vergleichung der angeblichen Schriften und Bruchstücke der Pythagoreer mit dem, was über Pythagorische Lehre Aristoteles in zerstreuten Bemerkungen berichtet hat, kann uns kein Zweifel über den Abschluß unsers Urtheils übrig bleiben [1]).

Erst gegen die Zeiten des Sokrates erhalten unsere Nachrichten über die Pythagoreer einige geschichtliche Sicherheit. Diese knüpft sich besonders an vier oder fünf Namen und Männer, an den Philolaos, den Lysis, den Kleinias, den Eurytos und den Archytas. Von diesen werden Philolaos, Eurytos und Archytas vom Aristoteles erwähnt [2]); der erstere und der letztere sind auch außerdem geschichtlich festgestellt; vom Lysis wissen wir, daß er zu Theben lebte und der Lehrer des Epaminondas war [3]);

1) Hier ist nicht Raum genug für kritische Erörterungen; man kann diese in meiner Geschichte der Pythagorischen Philosophie nachlesen.

2) Met. VIII. 2; XIV. 5; probl. XVI. 10; rhet. III. 11; eth. End. II. 8; cf. Theophr. met. 3; Diog. V. 25.

3) Corn. Nep. Epam. 2; Plut. de gen. Socr. 13.

Digitized by Google

weniger gewiß ist das, was von Kleinias erzählt wird, jedoch hat es einen hohen Grad der Wahrscheinlichkeit. Ueber das Zeitalter dieser Männer kann so viel mit Sicherheit gesagt werden, daß Philolaos zu Theben der Lehrer des Simmias und des Kebes war, ehe diese nach Athen zum Sokrates kamen [1]), daß Lysis etwas später der Lehrer des Epaminondas, und wieder etwas später Archytas der Zeitgenosse des jüngern Dionysios und des Platon war. Der Uebrigen Zeit bestimmt sich nach diesen Angaben, denn sie werden alle mit einander in eine gewisse Verbindung gebracht. Nun bin ich auch noch geneigt, einer Angabe bis auf einen gewissen Punkt zu trauen, welche uns sagt, Philolaos, Kleinias und Eurytos nebst einigen Andern seien Schüler des Aresas, welcher in Italien Pythagorische Philosophie lehrte, gewesen [2]). Dadurch würde nun die Ausbildung der Lehre, welche wir Pythagorische nennen, um ein Menschenalter weiter zurückgeschoben werden, ohne daß geleugnet werden soll, die ersten Linien derselben seien auch schon früher im Pythagorischen Bunde vorhanden gewesen. Doch haben wir sie nur in der Gestalt überliefert erhalten, in welche sie vom Philo-

1) Plat. Phaed. p. 61. Darnach setzt Böckh (Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werks, S. 5.) das Leben des Philolaos zwischen der 70. und 95. Ol.

2) Jambl. v. P. 266. Dieser Angabe ist freilich Unrichtiges beigemischt (s. Böckh's Philolaos S. 13), sie trennt sich aber merklich von den übrigen fabelhaften Nachrichten über die Folge der Pythagoreer, weswegen sie mir Glauben zu verdienen scheint. Plut. de gen. Socr. l. l. meint wohl mit dem Pythagoreer Arkesos keinen andern, als den Aresas.

Digitized by Google

laos, Eurytos und Archytas gebracht worden ist; denn wenn auch unter dem Namen des Aresas ein Bruchstück angeführt wird [1]), so ist dies doch seinem Inhalte nach für unecht zu halten, sonst wird uns gar nicht vom Aresas gesagt, daß er etwas geschrieben, vielmehr ist es eine alte, wie es scheint, wohlgegründete Ueberlieferung, daß zuerst Philolaos oder seine Zeitgenossen etwas Schriftliches über Pythagorische Philosophie verfaßt hätten [2]). Von den zuerst angeführten fünf Männern scheinen auch Lysis und Kleinias nichts Schriftliches öffentlich gemacht zu haben [3]), und selbst vom Eurytos darf dasselbe geglaubt werden, da ein altes Zeugniß nur aus dem Munde des Archytas von seiner Lehre zu reden weiß [4]). Vom Philolaos dagegen sind uns Fragmente erhalten worden, deren Echtheit Böckh dargethan hat, und vom Archytas, wenn auch viele Schriften ihm untergeschoben worden sind, kann nicht bezweifelt werden, daß er mancherlei Werke hinterlassen habe. Von der Lehre dieser Männer nun und wohl auch einiger anderen, deren Namen weniger bekannt sind, spricht alles, was Platon und Aristoteles, so wie andere glaubwürdige Zeugen, als Pythagorische Lehre uns überliefert haben.

Diese Pythagoreer werden uns überhaupt als ehrsame Männer, welche nach Unsträflichkeit des Lebenswandels

1) Stob. ecl. I. p. 846.

2) S. Böckh's Philol. S. 16 f.

3) Einige Fragmente, welche dem Kleinias zugeschrieben werden, sind sehr zweifelhaft.

4) Theophr. l. l. Spätere führen freilich Fragmente von ihm an; Stob. ecl. I. p. 210, wo jedoch Eurysos steht, und Syrian ad Arist. met. fol. 117 b, wo auch der Name corrumpirt ist.

Digitized by Google

trachteten, geschildert. Ihr bedeutender Einfluß auf das Leben und die Wissenschaft ihrer Zeit leuchtet aber besonders in dem hervor, was uns vom Archytas erzählt wird. Wie dunkel jedoch ihre Geschichte sei, läßt sich daraus abnehmen, daß auch von diesem berühmten Staatsmanne und Gelehrten nichts Zusammenhängendes gesagt werden kann, was offenbar hauptsächlich der Vergessenheit zuzuschreiben ist, in welche die Geschichte der italischen Pflanzstädte gerathen. Dieser Mann, der angesehenste Bürger seiner Vaterstadt Tarent, welcher sechs- oder siebenmal das Amt eines Strategen verwaltete, niemals besiegt, ein großes Vertrauen bei seinen Mitbürgern besaß und verdiente, welcher sich auszeichnete durch Mäßigung im Zorn, durch Schamhaftigkeit, und mit kluger Menschenkenntniß eine kindliche Liebe und eine solche Einfachheit der Sitten verband, daß er mit seinen Hausgenossen wie ein wahrer Familienvater lebte [1]), fand bei seinen häuslichen und öffentlichen Geschäften Zeit genug, die wichtigsten wissenschaftlichen Erfindungen zu machen und überdies vielerlei Schriften zu verfassen. Seine Erfindungen betreffen besonders die Mathematik und die mit ihr verbundenen Wissenschaften [2]). Nicht nur mit der theoretischen, sondern auch mit der praktischen Mechanik beschäftigte er sich [3]), und die

1) Die Anekdoten, aus welchen diese Charakterzüge geschöpft sind, beim Plutarch, Aelian, Diogenes Laertios, Athenäus und Andern, tragen meistentheils einen eigenthümlichen Charakter an sich, welcher ihre Wahrheit verbürgt.

2) Diog. L. VIII. 83; Vitruv. IX. 3.

3) Diog. L. l. l; Arist. probl. XVI. 10; polit. VIII. 6; Gell. X. 12.

Erfindungen, welche er in dieser Wissenschaft machte, lassen große Fortschritte in ihr muthmaßen. Ueber die Musik stellte er eine eigne Lehre auf, welche von allen spätern theoretischen Musikern berücksichtigt wurde [1]). Ueberdies schrieb er über den Landbau [2]). Auch von seinen philosophischen Lehren wird uns vieles berichtet, wobei jedoch, wenn es von spätern Schriftstellern geschieht, sehr zu besorgen ist, daß sie von untergeschobnen Schriften betrogen worden, denn die philosophischen Bruchstücke, welche ihm zugeschrieben werden, sind fast alle unecht [3]).

Ueber die Ausbreitung der Pythagorischen Philosophie in ihren letzten Zeiten geben uns das Vaterland und der Aufenthalt der zuletzt erwähnten Pythagoreer die meiste Auskunft. Philolaos war nach den Meisten ein Tarentiner, nach dem Diogenes Laertios ein Krotoniat; daß er zu Theben lehrte, ist schon früher erwähnt worden; doch scheint sein Aufenthalt daselbst nur vorübergehend gewesen zu sein [4]), und nach einer nicht unwahrscheinlichen Sage soll er auch zu Herakleia in Lukanien gelebt haben [5]). Auch Kleinias, ein Tarentiner, lebte zu Herakleia; Eurytos, von Kroton oder Tarent gebürtig, lebte zu Metapont; Archytas zu Tarent. Daß Lysis, ein Tarentiner, zu Theben lehrte, ist schon erwähnt worden; er soll aber auch vorher im Pelo-

1) Ptolem. harm. I. 5, 13; Boeth. de mus. V. 16.

2) Varro de re rust. I. 1; Colum. I. 1.

3) S. meine Gesch. d. Pyth. Phil. S. 67.

4) Plat. Phaed. p. 61.

5) Jambl. v. P. 266; Plut. de gen. Socr. 13.

ponnes sich aufgehalten haben [1]). Als die letzten Pythagoreer werden uns Xenophilos aus Chalkis in Thrakien, Phanton, Echekrates, Diokles und Polymnastos, welche zu ihrem gemeinschaftlichen Vaterlande Phlius hatten, erwähnt; mit diesen soll Aristoxenos, der Schüler des Aristoteles, bekannt gewesen sein [2]), woraus es nicht unwahrscheinlich ist, daß sie sich im eigentlichen Griechenland aufgehalten haben.

Von diesen philosophirenden Pythagoreern dürfen wir nun wohl muthmaßlich andere Pythagoreer unterscheiden, welche mancherlei abergläubische Gebräuche und vorgeblich zauberisches Wesen nach Griechenland brachten. Zwar sind die Zeugnisse über einen solchen Misbrauch der Pythagorischen Orgien, denn für einen solchen möchten wir zwar nicht alles, aber doch das meiste dieser Art halten, nicht sehr alt, sondern erst aus den Zeiten des Cicero [3]); wenn wir aber bedenken, daß überhaupt erst um diese Zeiten der Aberglaube recht offenbar wurde, wie leicht auch an solche geheime Gebräuche und Verbindungen, wie die der Pythagoreer, der gröbste Aberglaube sich anschließt, daß der Keim des Aberglaubens ganz natürlicher Weise in den Pythagorischen Religionsübungen stecken mußte, und daß wir mehrere Spuren von der Ausartung der Pythagorischen Schule schon früh finden [4]), so tragen wir kein Bedenken,

1) Jambl. v. P. 250.

2) Diog. L. VIII. 46; Jambl. v. P. 251.

3) Früher ist gewöhnlich von orphischen Mysterien die Rede.

4) Dahin gehören die Spielereien mit den Zahlensymbolen und

Digitized by Google

anzunehmen, daß auch schon zu den Zeiten der ältern Pythagoriſchen Schule Männer, welche zu den Pythagoreern gezählt wurden, den Aberglauben des Volks zu betrügeriſchen Künſten benutzten [1]). Auch iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß zur Verbreitung und Beglaubigung des Aberglaubens ſchon früh ſogenannte Pythagoriſche Schriften vorhanden waren, wie die heilige Rede und die Reiſe nach der Unterwelt, über welche ſchon zu des Auguſtus Zeit kritiſche Unterſuchungen feſtzuſetzen ſuchten, daß ſie nicht den Pythagoras, ſondern alte Pythagoreer, wie den Kerkops und den Brontinos, zu Verfaſſern hätten [2]). Wenn nun auch von ältern Zeugen Meinungen der Pythagoreer angeführt werden, ſo muß man doch bedenken, ob dieſe den philoſophirenden Pythagoreern, oder jenen religiöſen Gauklern angehören mochten [3]).

Da wir der Meinung ſind, daß ſchon vom Pythagoras ſelbſt die philoſophiſche Entwicklung der Pythagoriſchen

---

der Kynismus der ſpätern Pythagoreer. Athen. IV. p. 161 f.; Diog. L. VIII. 37, 38 aus den Komödienſchreibern.

1) Hierin haben wir das Urtheil eines der gelehrteſten Kenner dieſer Sachen für uns. S. Lobeck de Pythagoreorum sententiis mysticis diss. II. p. 8. Man muß die Diſſertationen dieſes Mannes, beſonders de Orphei aetate, leſen, um ſich recht gründlich zu überzeugen, wie ſehr die im Irrthum ſind, welche den geheimen Aberglauben der Pythagoreer als etwas den Griechen Fremdes betrachten möchten.

2) Ueber ſolche Schriften ſ. Diog. L. VIII. 7 c. not. Men. Auf die κατάβασις εἰς Ἅιδου ſpielte ſchon der Komödienſchreiber Ariſtophon an. Diog. L. VIII. 38.

3) Beim Ariſtoteles bin ich geneigt Spuren der Letztern in anal. post. II. 11, cf. Meteorol. II. 9, und in meteorol. I. 8 zu finden.

Digitized by Google

Schule angefangen, und bis zum Archytas der philosophische Geist in ihr sich erhalten habe, so müssen wir auch eine Reihe von Ausbildungen der Philosophie durch mehrere Grade hindurch unter den Pythagoreern voraussetzen. Da aber die ersten Pythagoreer bis auf den Philolaos herab wahrscheinlich nicht geschrieben haben, so kennen wir weniger die Anfänge dieser Art zu philosophiren, als ihre letzten Ergebnisse. Von anderer Art ist die Frage, ob nicht auch in der Pythagorischen Schule, so wie in der ionischen, Ansichten, welche ihrem Grunde nach ganz verschieden sind, sich ausgebildet haben, und wir daher unter dem Namen der Pythagorischen Philosophie etwas zur Einheit zusammenfassen, was, verschiednen Charakters, gar nicht unter einen und denselben Lehrbegriff gebracht werden kann. Wenn wir diese Frage uns beantworten wollen, so müssen wir vorausnehmen, daß allerdings verschiedne Richtungen in der Philosophie der Pythagoreer bemerkbar sind, jedoch keineswegs einander so entgegengesetzte, daß wir nicht im Stande sein sollten, sie auf eine gemeinsame Grundansicht zurückzuführen. In dieser Rücksicht sind die Pythagoreer nicht mit den Jonern, sondern mit den Eleaten zu vergleichen, bei welchen wir auch einerlei Grundansicht nach verschiednen Seiten sich ausbildend finden werden. Um Einerleiheit der Meinung in den Hauptsachen zu erhalten, dazu mußte auch die enge Verbrüderung der Pythagoreer wirken, ja es ist nicht unwahrscheinlich, daß den Sagen, welche wegen ihrer Lehre verworfene und ausgestoßne Pythagoreer erwähnen, so viel Wahres zum Grunde liegt, daß die Pythagoreer selbst auf Reinheit ihrer Lehre hielten, worauf auch deutet, daß fremdartige Auslegungen der Py-

Digitized by Google

thagoriſchen Zahlenlehre ausdrücklich vom echten Pythagorismus unterſchieden werden [1]). Man hat ſich jedoch auf den Ariſtoteles berufen, um zu beweiſen, daß unter den Pythagoreern verſchiedne Grundanſichten geherrſcht hätten [2]), wie es mir ſcheint, ohne Grund. Zwar wird vom Ariſtoteles zuweilen geſagt, einige Pythagoreer ſeien dieſer oder jener Meinung geweſen; ſolche Ausdrücke aber werden von ihm theils nur dann gebraucht, wenn von Nebendingen die Rede iſt [3]), theils, wenn er ſie in Beziehung auf eine Hauptlehre gebraucht [4]), ſieht man wohl, indem er dieſelbe Lehre ſonſt den Pythagoreern ohne Unterſchied zuſchreibt, daß er in dieſen Stellen nur von den echten und ihm bekannten philoſophirenden Pythagoreern redet, ſonſt aber dieſe von andern unterſcheidet, welche auch Pythagoreer mit Recht oder mit Unrecht genannt wurden. Von noch anderer Art iſt es, wenn Ariſtoteles eine ſehr bedeutende Lehre der Pythagoreer nur einigen Pythagoreern beilegt, welche von anders Lehrenden ganz beſtimmt unterſchieden

1) Hierher gehört die Lehre des Hippaſos; ſ. Jambl. in Nicom. p. 11; v. P. 81; Villois. anecd. II. p. 216; Syrian. in Arist. met. XII. fol. 71 b, 85 b; Simpl. phys. fol. 104 b, und die Lehre des Ekphantos Orig. phil. 15; Stob. ecl. phys. I. p. 308, 448, 496.

2) Brandis über die Zahlenlehre der Pythagoreer und Platoniker im Rheiniſchen Muſeum 2. Jahrg. S. 210; Hoffmeiſter in der kritiſchen Bibliothek f. d. Schul- und Unterrichtsweſen. 1828. Nr. 51.

3) Meteor. I. 6, 8; de anim. I. 2; de sensu et sensil. 5.

4) De coelo III. 1.

Digitized by Google

ſchieden werden [1]). Hierin würden wir hinlänglichen Grund finden, verſchiedne Anſichten der Pythagoreer ſorgfältig zu unterſcheiden, wenn nicht auch dieſe, der Geſammtheit der Pythagoreer ausdrücklich abgeſprochne Lehre, nur eine weitere Ausführung der allen übrigen Pythagoreern zukommenden Lehre von den Gegenſätzen in der Welt wäre. Da aber dies der Fall iſt, ſo haben wir nur anzunehmen, daß dieſe Lehre der Pythagoreer wahrſcheinlich erſt in der ſpätern Zeit zu einer ganz beſtimmten Form ſich ausgebildet habe. Ariſtoteles, welcher uns der ſicherſte Führer in der Erforſchung der Pythagoriſchen Lehre iſt, betrachtet offenbar, wenn wir die Geſammtheit ſeiner Aeußerungen über die Philoſophie der Pythagoreer überblicken, ihre Lehre als eine Einheit, welche ihm in einem beſtimmten Gegenſatze, ſowohl gegen die ioniſche und eleatiſche, als auch gegen die Platoniſche Philoſophie ſteht, von welcher es ſich aber auch von ſelbſt verſtehe, daß ſie verſchiedne Grade der Ausbildung und verſchiedne Seiten der Betrachtung zulaſſe. Dies iſt uns um ſo gewiſſer, je weniger Ariſtoteles aus der Maſſe der Pythagoreer irgend einen perſönlich heraustreten läßt. Uns ſcheint es überhaupt, als wenn die Kenntniß, welche die Alten von der Pythagoriſchen Philoſophie hatten, ſich hauptſächlich auf die Schriften des Philolaos und des Archytas gegründet habe. Auch von den philoſophiſchen Lehren des Archytas wird uns nur ſelten etwas angeführt, und unter allen Pythagoreern tritt uns daher nur Philolaos mit perſönlicher Beſtimmtheit hervor.

1) Met. I. 5.

Digitized by Google

Deswegen ist es auch unmöglich, die verschiednen Ausbildungen und Richtungen in der Pythagorischen Philosophie geschichtlich zu verfolgen.

Zweites Kapitel.

Die Lehren der Pythagoreer.

Wenn wir uns in der Darstellung dieser Lehren hauptsächlich an den Aristoteles und die ältern Schriftsteller, ferner an die Fragmente Pythagorischer Schriften, außerdem aber nur mit äußerster Vorsicht an die Ueberlieferungen der Spätern halten, so wird dies niemanden befremden, welcher diese Ueberlieferungen kennt. Denn außer der gewöhnlichen Ungenauigkeit herrscht in dem, was die Schriftsteller nach Christi Geburt von Pythagorischer Lehre berichten, die Vermischung der verschiedenartigsten Ansichten, welche daraus hervorgeht, daß sie theils von untergeschobnen Schriften getäuscht wurden, theils die Lehre der neuern Pythagoreer, welche nur in der äußern Form Manches mit dem ältern Pythagorismus gemein hat, mit diesem vermischten. Dies macht nun allerdings einige Schwierigkeit, aus den spätern Ueberlieferungen das zu scheiden, was der ältern Pythagorischen Lehre zugehört und was nicht; aber eine andere, vielleicht noch größere Schwierigkeit liegt darin, daß die Pythagoreer sich einer symbolischen Bezeichnungsart bedienten, welche nach verschiednen Seiten gewendet werden konnte, weil das Symbol der bezeichneten Sache niemals

Digitized by Google

vollkommen entspricht. Daher finden wir, daß sie in verschiednem Sinne ein und dasselbe Zeichen gebrauchten, und es ist nicht immer leicht zu errathen, welchen Sinn sie in der einen oder der andern Formel einem Worte beilegten.

Schon die Formel, in welcher sie den Hauptsatz ihrer Lehre ausdrückten: die Zahl ist das Wesen (οὐσία) oder der Urgrund (ἀρχή) aller Dinge, ist nur in symbolischem Sinne zu nehmen. Es frägt sich, was sie unter Zahl, so fern sie als Urgrund der Dinge gedacht wird, verstanden. So viel ist klar, daß sie in dieser Lehre vom Mathematischen, also von der Form, nicht vom Inhalte des Sinnlichen, ausgingen. Daher leitete auch Aristoteles die Lehre der Pythagoreer aus ihrer Vorliebe für die Mathematik ab, welche sie zuerst bearbeiteten und weiter förderten, indem sie zugleich die Zahlen als Gründe des Mathematischen betrachteten. Wir haben in dieser Rücksicht die Zahlenlehre der Pythagoreer als eine der Vorstellungsweisen zu erkennen, welche aus einer besondern Vorliebe sich herausbildeten und in deren Ausbildung die Urheber, wie es zu geschehn pflegt, von ihrer Vorliebe verleitet, manche schiefe Vergleichung und manchen lahmen Beweis zur Bestätigung ihrer Meinung gebrauchten. Es sind uns außer der Pythagorischen noch mehrere Lehren bekannt, welche aus Vorliebe zur Mathematik Alles auf Zahl und Maaß zurückführen wollten, oder nach einer der menschlichen Natur tief inwohnenden Neigung in Figuren und Zahlen ein tiefes Geheimniß ahndeten, und von allen diesen wissen wir auch, daß sie zur Bestätigung ihrer Lehre zu mancherlei phantastischen und leeren Analogien ihre Zuflucht zu nehmen gezwungen waren. Wir werden uns daher auch nicht wundern dürfen, daß schon Aristoteles be-

Digitized by Google

merkt, die Pythagoreer hätten zur Unterstützung ihrer Lehre manche Aehnlichkeiten zwischen den Zahlen und den Dingen herausgebracht, und wenn die Verhältnisse nicht zutreffen wollten, hie und da zu der Wirklichkeit hinzugedichtet [1]). Diese Beweisart beruht wesentlich darauf, daß die Pythagoreer ihre Lehre, Alles sei Zahl, dadurch wahrscheinlich zu machen suchten, daß sie bemerken ließen, wie die Beschaffenheit vieler Erscheinungen von Zahlenverhältnissen abhänge, auch selbst solche Zahlenverhältnisse durch willkürliche Annahmen noch häufend. Aus der Bemerkung jedoch, daß in der Natur gewisse Zahlenverhältnisse immer wiederkehren, ist natürlich das Philosophische ihrer Lehre nicht hervorgegangen.

Nun finden wir aber noch mehrere andere und ähn-

---

1) Arist. met. I. 5. *οἱ καλούμενοι Πυθ. τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι πρῶτοι ταῦτα προήγαγον καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων. ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τούτοις ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι, ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη, τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχὴ καὶ νοῦς, ἕτερον δὲ καιρὸς καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως· ἔτι δὲ τῶν ἁρμονικῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες καὶ τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους, ἐπειδὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφομοιωθῆναι πᾶσαν, οἱ δὲ ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων εἶναι ὑπέλαβον καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν κτλ.* Cf. ib. c. 6. Brandis a. a. O., S. 212 f., macht ohne Noth einen Unterschied zwischen der Lehre, die Dinge seien *ὁμοιώματα* der Zahlen, und der andern, sie seien *μιμήσει τῶν ἀριθμῶν*. Diese Lehre ist sehr alt; beim Philolaos finden sich viele Spielereien der Art; die Spätern aber haben diese wahrscheinlich sehr vervielfältigt.

Digitized by Google

liche Formeln, in welchen die Lehre der Pythagoreer von den Zahlen ausgedrückt wird, und vor allen ist darauf die Aufmerksamkeit zu richten, daß bald gesagt wird, die Zahlen seien der Grund der Dinge, bald die Zahl oder auch die Elemente der Zahl. Daß nun alles dieses nicht in demselben Sinne gesagt werden könne, ist an sich klar, es ist aber der Sinn eines jeden dieser Ausdrücke näher zu erläutern.

Wir wollen von dem Ausdrucke: die Zahl ist der Grund der Dinge, anfangen. In den Bruchstücken des Philolaischen Werks finden wir mehrmals das Wesen der Zahl erwähnt [1]); daß mit diesem die Zahl selbst als Eins gedacht wird, ist natürlich. Die Zahl aber faßt nach der Lehre der Pythagoreer zwei Arten in sich, nemlich das Gerade und das Ungerade; sie ist also die Einheit dieser beiden Entgegengesetzten, sie ist das Gerade und das Ungerade. Nun sagten aber die Pythagoreer auch, das Eins sei das Gerade und das Ungerade, und so kommen wir auf das Ergebniß, das Eins sei das Wesen der Zahl oder die Zahl schlechthin [2]). Als solche ist es auch der Grund al-

1) In der Sammlung der Fragmente des Philolaos von Böckh, Nr. 18.

2) Arist. l. l. *φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις, τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον, τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δὲ ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν), τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός. — — οἱ δὲ Πυθ. δύο μὲν τὰς ἀρχὰς κατὰ τὸν αὐτὸν εἰρήκασι τρόπον, τοσοῦτον δὲ προσεπέθεσαν, ὃ καὶ ἴδιον αὐτῶν ἐστίν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἓν οὐχ ἑτέρας τινὰς ᾠήθησαν εἶναι φύσεις, οἷον*

Digitized by Google

ler Zahlen, und daher wird es das erste Eins genannt, über dessen Ursprung nichts weiter gesagt werden konnte [1]). In dieser Rücksicht drückt nun die Zahlenlehre der Pytha-

---

πῦρ ἢ γῆν ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων, ὧν κατηγοροῦνται· διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν πάντων. Man sieht schon aus diesen Stellen, wie Arist. nach Pythag. Gebrauch ἄρτιον für ἄπειρον, πεπερασμένον, oder sonst besser πέρας, für περιττόν und auch für ἓν und umgekehrt setzt. Diesen Sprachgebrauch muß man sich merken. Aber auch ἀριθμὸς wird in der letzten Stelle für ἓν gesetzt, als der Grund des Gegensatzes zwischen dem Geraden und Ungeraden, so daß auch hieraus schon hervorgeht, daß den Pythagoreern das Eins eine doppelte Bedeutung hat, theils die Einheit, welche als Repräsentant des Ungeraden steht, theils das Eins, welches Gerades und Ungerades ist, bezeichnend. Der Schluß des Aristoteles im letzten Satze ist folgender: Das, von welchem Einheit und Unendlichkeit prädicirt werden, ist nichts Anderes, als Eins und Unendliches seinem Wesen nach; nun kann von Allem Einheit und Unendlichkeit prädicirt werden, also ist Alles nichts Anderes, als Eins und Unendliches. Ferner aber ist Eins und Unendliches oder Ungerades und Gerades überhaupt Zahl, folglich ist Alles Zahl. Folgendes dient noch zum Beweise des im Text Gesagten: Philol. ap. Stob. I. p. 456. Böckh Nr. 2. ὅ γα μὰν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μιχθέντων ἀρτιοπέρισσον. Das ἓν ἐξ ἀμφοτέρων τούτων b. Arist. bedeutet nicht, aus beiden geworden, sondern aus beiden bestehend.

1) Arist. met. XIII. 6. ὅπως δὲ τὸ πρῶτον ἓν συνέστη ἔχον μέγεθος ἀπορεῖν ἐοίκασιν. — ὅσοι τὸ ἓν στοιχεῖον καὶ ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων. Cf. ib. XIV. 3. Philol. ap. Jambl. ad Nic. arithm. p. 109. Böckh Nr. 19. ἓν ἀρχὰ πάντων. Brandis a. a. O. Anm. 60 meint, in den angeführten Stellen des Arist. sei von dem ausgedehnten Eins als einem abgeleiteten die Rede; dann hätte aber Aristoteles nicht sagen können, sie gäben keine Ableitung desselben an. Der Zusatz ἐκεῖνοι δ' ἔχοντα μέγεθος widerlegt jene Meinung hinlänglich.

Digitized by Google

goreer wesentlich nichts Anderes aus, als daß Alles aus dem ursprünglichen Eins sei, aus Einem Wesen, welches sie auch Gott nannten, wie denn Philolaos sagte, Gott umfasse und bewache Alles und sei nur Einer [1]). Niemand wird etwas Wesentliches darin finden, daß die Pythagoreer das Ureins auch die Zahl vorzugsweise nannten; daß sich aber daran etwas Wesentliches anknüpfen ließ, soll nicht geleugnet werden.

Denselben Gedanken, welchen wir hiermit der Pythagorischen Zahlenlehre zum Grunde legen, finden wir noch in andern Formeln ausgedrückt. So soll Philolaos gesagt haben, die Zahl sei das herrschende und selbsterzeugte Band des ewigen Beharrens der weltlichen Dinge [2]). Eine andere Lehrart, welche das Wesen der Zahl in der Zehnheit findet, strebt auch nicht weniger diesen Gedanken darzustellen. Indem nemlich die Einheit als der Grund der Vielheit von den Pythagoreern angesehn wurde, alle Zahl ihnen aber nach dem dekadischen System in der Zehnheit begründet ist, werden Zehnheit und Einheit von ihnen als Symbole des Grundes aller Dinge angesehn. Von der Zehnheit lehrten sie daher, sie umgrenze jede Zahl, jede Natur in sich umfassend, des Geraden und Ungeraden, des Bewegten und Unbewegten, des Guten und Bösen [3]); die Werke und das Wesen der Zahl müsse man erblicken nach

---

1) Phil. de mundi opif. p. 24. *ἐνιὶ γάρ φησιν ὁ ἀγεμὼν καὶ ἀρχων ἁπάντων θεός, εἷς ἀεὶ ἐών.* S. Böckh Nr. 19.

2) Jambl. ad Nic. arithm. p. 11; Syrian. in Arist. met. fol. 71 b, 85 b; Böckh Nr. 19.

3) Theon Smyrn. Plat. math. I. 49.

Digitized by Google

der Kraft, welche in der Zehnheit liege, denn sie sei groß und Alles vollbringend und bewirkend, und des göttlichen und himmlischen Lebens, auch des menschlichen, Grund und Führerin [1]). Nicht weniger aber drückten die Pythagoreer das Wesen der Zahl auch in dem Symbole der Tetraktys aus, welche ihnen die Quelle und die Wurzel der ewig fließenden Natur ist [2]), mögen sie nun unter der großen Tetraktys die Summe der vier ersten Zahlen, also die Zehn, oder die Summe der ersten vier geraden und der ersten vier ungeraden Zahlen, also die Zahl 36 verstanden haben [3]); denn das Wesentliche liegt nicht im Symbol, sondern in dem, was damit bezeichnet wird. Endlich nannten sie auch noch die Dreiheit die Zahl des Ganzen, weil sie Anfang, Mitte und Ende habe [4]). In allen diesen Symbolen ist aber unzweideutig dasselbe ausgedrückt, daß eine Einheit, welche zugleich die Vielheit in sich trage, der Grund aller Dinge sei; eine solche Einheit wird unter dem ersten Eins, der Zehnheit, der Tetraktys oder der Dreiheit verstanden.

In dem Wesen der Zahl oder in dem ersten ursprüng-

---

1) Philol. ap. Stob. ecl. I. p. 8; Böckh Nr. 18. *Θεωρεῖν δεῖ τὰ ἔργα καὶ τὰν ἰσοίαν τῶ αριθμῶ καττὰν δίναμιν, ἅτις ἐντὶ ἐν τᾷ δεκάδι· μεγάλα γὰρ καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ θεῖο καὶ οὐρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχὰ καὶ ἀγεμών.*

2) Der bekannte Schwur beim Pythagoras, dem Lehrer der Tetraktys. Carm. aur. v. 47; Jambl. v. P. 162.
οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ γενεᾷ παραδόντα τετρακτύν,
παγὰν ἀενάου φύσεως ῥίζωμά τ' ἔχουσαν.

3) Plut. de Isid. et Os. 75; de anim. procr. 30.

4) Arist. de coelo I. 1.

Digitized by Google

lichen Eins ſind nun aber auch alle Zahlen, und mithin auch die Elemente der Zahlen enthalten und die Elemente der ganzen Welt und der ganzen Natur. Die Elemente der Zahlen ſind das Gerade und das Ungerade; deswegen iſt auch das erſte Eins das Geradungerade, welches die Pythagoreer nach ihrer zuweilen ſchielenden ſymboliſirenden Weiſe daraus zu beweiſen ſuchten, daß, zum Geraden hinzugeſetzt, das Eins Ungerades, zum Ungeraden hinzugeſetzt, Gerades mache [1]). Die erſten Elemente der Natur oder der ganzen Welt haben auch einige Pythagoreer in eine Tafel entgegengeſetzter Begriffe gebracht, welche beim Ariſtoteles folgendermaßen lautet:

Die Grenze und das Unbegrenzte,
die ungerade Zahl und die gerade Zahl,
das Eins und die Menge,
das Rechte und das Linke,
das Männliche und das Weibliche,
das Ruhende und das Bewegte,
die gerade Linie und die krumme Linie,
das Licht und die Finſterniß,
das Gute und das Böſe,
das Quadrat und das längliche Viereck [2]).

---

1) Arist. ap. Theon. Smyrn. I. 5. Die Pythagoreer nahmen jedoch die Ausdrücke geradungerade und ungeradgerade Zahlen auch noch in einem andern Sinne. S. Nicom. inst. arithm. I. 9, 10.

2) Arist. met. I. 5. *ἕτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν. εἶναι γὰρ κατὰ συστοιχίαν λεγομένας πέρας καὶ ἄπειρον, περιττὸν καὶ ἄρτιον, ἓν καὶ πλῆθος, δεξιὸν καὶ ἀριστερόν, ἄῤῥεν καὶ θῆλυ, ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον, εὐθὺ καὶ καμπύλον, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακόν, τετράγωνον καὶ ἑτερόμη-*

Man muß jedoch nicht glauben, daß die Pythagoreer alle die Elemente, aus welchen sie die Natur zusammengesetzt sich dachten, in diese Reihe der Gegensätze eingeordnet haben, denn es ist offenbar, daß sie nach einem äußerlichen Bestimmungsgrunde abgeschlossen ist, nach der Meinung nemlich, daß die Zahl Zehn die vollkommne Zahl sei, denn zehn sind dieser Gegensätze. Deswegen scheint aus der Tafel manches weggeblieben zu sein, was doch sonst denselben Pythagoreern, welche sie aufstellten, für die Betrachtung der Gegensätze in der Welt von großer Wichtigkeit war. Auffallend aber ist bei der Betrachtung der Tafel, daß unter den Gegensätzen in der Welt auch das steht, was doch von den Pythagoreern als Grund aller Gegensätze betrachtet wurde, das Eins nemlich, dem hier die Menge entgegengesetzt wird, als nicht in ihm enthalten. Dies führt uns darauf zu bemerken, daß die Pythagoreer den Begriff des Eins und des Grundes nicht immer in derselben Bedeutung nahmen, sondern in zwei verschiednen Bedeutungen, einmal als den ersten und letzten Grund bezeichnend, der über allen Gegensatz ist und alle Gegensätze in sich beschließt, dann aber auch als einen der untergeord-

---

κες. Daß Aristoteles die Pythagoreer, welche diese Tafel aufstellten, nicht ihrer ganzen Lehre nach von den übrigen Pythagoreern unterscheiden, sondern, indem er die Tafel nur einigen Pythagoreern beilegt, nur sagen wollte, nur einige Pythagoreer hätten die entgegengesetzten Elemente nach einer bestimmt abgeschlossenen Tafel angegeben, geht daraus hervor, daß er a. a. O. den Pythagoreern, welchen er die Tafel beilegt, keine andere Lehre zuschreibt, als den übrigen, und daß er auch eth. Nic. I 4; II. 5 den Pythagoreern schlechthin die Reihe entgegengesetzter Begriffe zueignet.

Digitized by Google

neten, abgeleiteten und in Gegensatz gegen ein Anderes stehenden Gründe bedeutend [1]). Wenn wir dies bemerken, so werden wir auch darüber nicht in Zweifel sein können, daß in den Gliedern der Gegensätze eine verschiedne Bedeutung liegen müsse, denn da ein dem ersten Grunde Gleichnamiges wieder unter den abgeleiteten und entgegengesetzten Gründen der Dinge vorkommt, so mußte dieses wohl natürlich als etwas dem Göttlichen Verwandteres und Vollkommneres angesehn werden, als das andere, ihm entgegengesetzte Glied, und so finden wir überhaupt in der ganzen Reihe der Gegensätze, daß den Pythagoreern das zuerst stehende Glied immer das Schönere und Bessere bedeutet, das fol-

---

1) Dies setzt am bestimmtesten Simplikios nach dem Eudoros aus einander. Simpl. phys. fol. 39 a. *γράφει δὲ περὶ τούτων ὁ Εὔδωρος τάδε· κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον φατέον, τοὺς Πυθαγορικοὺς τὸ ἓν ἀρχὴν τῶν πάντων λέγειν· κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον δύο ἀρχὰς τῶν ἀποτελουμένων εἶναι, τό τε ἓν καὶ τὴν ἐναντίαν τούτῳ φύσιν· ὑποτάσσεσθαι δὲ πάντων τῶν κατὰ ἐναντίωσιν ἐπινοουμένων τὸ μὲν ἀστεῖον τῷ ἑνί, τὸ δὲ φαῦλον τῇ πρὸς τοῦτο ἐναντιουμένῃ φύσει· διὸ μηδὲ εἶναι τὸ σύνολον ταύτας ἀρχὰς κατὰ τοὺς ἄνδρας· εἰ γὰρ ἡ μὲν τῶνδε, ἡ δὲ τῶνδέ ἐστιν ἀρχή, οὐκ εἰσὶ κοιναὶ πάντων ἀρχαί, ὥσπερ τὸ ἕν. καὶ πάλιν· διό φησι καὶ κατὰ ἄλλον τρόπον ἀρχὴν ἔφασαν εἶναι τῶν πάντων τὸ ἕν, ὡς ἂν καὶ τῆς ὕλης καὶ τῶν ὄντων πάντων ἐξ αὐτοῦ γεγενημένων, τοῦτο δὲ εἶναι τὸν ὑπεράνω Θεόν. καὶ λοιπὸν ἀκριβολογούμενος ὁ Εὔδωρος ἀρχὴν μὲν αὐτοὺς τὸ ἓν τίθεσθαι λέγει, στοιχεῖα δὲ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς γενέσθαι φησίν, ἃ πολλοῖς ὀνόμασιν αὐτοὺς προσαγορεύειν· λέγει γάρ· φημὶ τοίνυν, τοὺς περὶ τὸν Πυθαγόραν τὸ μὲν ἓν ἀρχὴν πάντων ἀπολιπεῖν, κατ' ἄλλον δὲ τρόπον δύο τὰ ἀνωτάτω στοιχεῖα παρεισάγειν, καλεῖν δὲ τὰ δύο ταῦτα στοιχεῖα πολλαῖς προσαγορίαις· τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν ὀνομάζεται τεταγμένον, ὡρισμένον, γνωστόν, ἄῤῥεν, περιττόν, δεξιόν, φῶς· τὸ δὲ ἐνάντιον τούτῳ ἄτακτον, ἀόριστον, ἄγνωστον, θῆλυ, ἄρτιον, ἀριστερόν, σκότος.*

gende aber das weniger Werthe und weniger Vollkommne, weswegen auch die Alten geradezu die erste Reihe die Reihe des Guten [1]), die andere aber die Reihe des Schlechten nennen [2]). Ja dunkel liegt dieser Anordnung der Tafel gewiß der Gedanke zum Grunde, daß die zweite Reihe immer nur etwas Verneinendes bezeichne, weswegen auch Aristoteles die in ihr ausgedrückten Gründe beraubende nennt [3]). In dieser Rücksicht drückt die Tafel der Gegensätze aus, daß in der Welt Alles aus Vollkommnem und Unvollkommnem bestehe.

Noch ist zu bemerken, daß die Pythagoreer durch diese Tafel der Gegensätze nicht etwa die Meinung ausdrücken wollten, die Welt sei aus zwanzig Elementen zusammengefügt, vielmehr sind alle die in der Tafel enthaltenen Gegensätze nichts anders, als nur die verschiedenartige Bezeichnung eines und desselben Gegensatzes. Dies sagen die Alten theils ausdrücklich [4]), theils sehn wir es daran, daß besonders die Grenze und das Unbegrenzte, und das Eins mit der ungeraden und geraden Zahl beständig vertauscht werden [5]), so wie auch an allen den Gegensätzen, welche uns einigermaßen näher bekannt sind; so ist ihnen das

1) Arist. eth. Nic. I. 4.

2) Eudor. l. l.

3) Phys. III. 2. *τῆς δὲ ἑτέρας συστοιχίας αἱ ἀρχαὶ διὰ τὸ στερητικαὶ εἶναι ἀόριστοι.* Dies haben schon Eudemos, und nach ihm die spätern Ausleger des Arist. auf die Pythag. bezogen. Simpl. ad h. l. fol. 98.

4) Eudor. l. l.

5) Arist. met. I. 5, 7; XIV. 4; Phys. III. 5.

Digitized by Google

Eins auch die Grenze und die ungerade Zahl, das Ruhende, das Licht und das Gute, und sein Gegentheil auch das Gegentheil dieser. Daß es nun bei dieser Gleichsetzung so vieler und verschiedenartiger Begriffe nicht ganz ohne Verwirrung abgehn konnte, ist wohl klar, wenn wir die Reihe der Gegensätze überblicken, wir müssen uns aber dabei erinnern, daß auch in dieser Tafel der allgemeine sinnbildliche Charakter der Pythagorischen Darstellungsweise sich nicht verleugnete.

Das nun die Pythagoreer das Eins, welches ihnen Grund aller Zahl und aller Dinge ist, das Geradungerade, doch auch unter die abgeleiteten Gründe oder Elemente der Dinge stellten, scheint noch von tieferer Bedeutung zu sein. Denn sie wollten wohl damit ausdrücken, daß der Grund aller Dinge selbst in den Gegensatz der Erscheinungen eingehe, und gar nicht geschieden sei von dem, woraus sich die Welt ihrer Mannigfaltigkeit nach bilde, doch so, daß eben die Vollkommenheit und das wahre Wesen der Dinge in ihm ihr Bestehn habe. Dies liegt schon darin, daß Aristoteles ohne Unterscheidung sagt, die Zahl oder das Eins sei der Grund und auch das Wesen der Dinge, und es bestätigt sich auch in dem, was Philolaos über die Zahl als das Wesen der Dinge sagt: „Das Wesen der Dinge, welches ewig ist, und die Natur an sich selbst läßt eine göttliche, aber nicht eine menschliche Erkenntniß zu, außer nur in so weit, daß es nicht möglich wäre, einem der seienden und von uns erkannten Dinge von uns erkannt zu werden, wenn nicht das Wesen enthalten wäre in den Dingen, aus welchen die Welt besteht, den begrenzenden und den unbe-

Digitized by Google

grenzten [1]).“ Und etwas Aehnliches wird auch von der Zehnzahl und der Natur der Zahl von demſelben Philolaos geſagt, daß ohne ſie nichts erkannt werden könnte, ſie aber alles der Seele anpaſſe, erkennbar und befreundet mache, ſo daß man nicht nur in den dämoniſchen und göttlichen Dingen die Natur und die Kraft der Zahl gewaltig ſehn könnte, ſondern auch in den menſchlichen Werken und Reden überall, und in allen künſtlichen Handwerken und auch in der Muſik [2]). Hierdurch wird nun unzweifelhaft bewieſen, daß den Pythagoreern das Göttliche oder der erſte Grund aller Dinge etwas in der ganzen Welt Verbreitetes war, daß ſie es aber auch zugleich als etwas an ſich Unerkennbares ſetzten, welches ſich nur eben in den weltlichen Dingen als das zeige, was alle Dinge einander befreundet, zu einander paſſend und dadurch erkennbar mache. Es erſcheint als die Quelle alles Seins und auch aller Wahrheit in den Dingen, denn, wie Philolaos ſagt, die Lüge hat an der Zahl keinen Theil; denn feindlich und verhaßt iſt ſie ihrer Natur; die Wahrheit aber iſt verwandt und

---

1) Stob. ecl. I. p. 458; Böckh Nr. 4. *ἃ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων ἀΐδιος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν ἃ φύσις θείαν τε καὶ οὐκ ἀνθρωπίναν ἐνδέχεται γνῶσιν πλέον γα, ἢ ὅτι οἴχ οἷόν τ' ἦς οὐθενὶ τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκομένων ὑφ' ἁμῶν γνωσθῆμεν, μὴ ὑπαρχοίσας αὐτᾶς ἐντὸς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν ξυνέστα ὁ κόσμος, τῶν τε περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων.*

2) Stob. ecl. I. p. 10; Böckh Nr. 18. Ich ſetze nur das, was mir hier das Wichtigſte iſt, her: *ἴδοις δὲ καὶ οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὰν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι παντᾶ καὶ κατὰ τὰς δαμιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ κατὰ τὰν μουσικάν.*

Digitized by Google

angeboren dem Geschlechte der Zahl [1]). Die Summe dieser Gedanken, so weit sie uns hier betreffen, stellt Cicero, der Vorstellungsweise der Neuern hierin näher kommend, in dem Satze dar, Gott sei den Pythagoreern der durch die Natur der Dinge verbreitete und waltende Geist, aus welchem auch unsere Geister stammten [2]).

Nun setzten doch aber die Pythagoreer auch einen Grund des Unvollkommnen in dem Unbegrenzten, welches Philolaos auch die unvernünftige und verstandlose Natur nennt und von welchem er sagt, daß ihm Lüge und Neid beiwohne [3]), und wenn wir uns daran erinnern, daß sie ihre entgegengesetzten Gründe auf ein erstes Wesen zurückführten,

---

1) L. l. *ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐπιπνεῖ· πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν αὐτῷ τᾷ φύσι· ἁ δ' ἀλάθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾷ τῶ ἀριθμῶ γενεᾷ.* Sehr gut hat Brandis a. a. O., II. 1, ausgeführt, daß in diesen und ähnlichen Stellen die Neigung ausgedrückt sei, von welcher die Pythag. zu ihrer Philosophie kamen, und wie diese Neigung sie verleiten konnte, in der Mathematik die Gründe aller Wissenschaft zu suchen. Nur war diese Mathematik nicht die unsere, sondern eine mit philosophischen Gedanken durchwebte, wie auch Brandis selbst bemerkt, und der Gesch. der Phil. ist es daher Aufgabe, die philosophischen Gedanken, welche sich mit der ersten wissenschaftlichen Behandlung der Mathematik vermischt haben, aus der Lehre der Pythagoreer herauszuscheiden.

2) De nat. D. I. 11. Pythagoras, qui censuit, (deum) animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur. Sext. Emp. adv. math. IX. 127; Plut. de pl. ph. I. 7; Philol. ap. Stob. ecl. I. 420. *εἷς (κόσμος) ὑπὸ ἑνὸς τῶ ξυγγενέω καὶ κρατίστω καὶ ἀνυπερθάτω κυβερνώμενος.*

3) Ap. Stob. I. p. 10. *τὰς γὰρ ἀπείρω καὶ ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐντί.*

Digitized by Google

welches symbolisch bei ihnen lautet, das Eins, als Grund aller Zahlen, sei das Geradungerade, so müssen wir den ersten Grund aller Dinge nach ihrer Vorstellungsweise nicht nur als die Quelle des Vollkommnen, sondern auch als die Quelle des Unvollkommnen betrachten. Indem sie aber auch annehmen, die abgeleiteten Gründe der Dinge seien in dem ersten Grunde schon enthalten, mußten sie zugleich setzen, in dem ersten Eins sei nicht nur das Vollkommne, sondern auch das Unvollkommne. Diese Ansicht, welche einen tiefen Blick in ihre Lehre uns eröffnet, berechtigt den Aristoteles von ihnen zu sagen, sie hätten angenommen, das Schönste und Beste sei nicht im Anfange [1]), indem

er

1) Met. XII. 7. ὅσοι δε παραλαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθ. καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι. Cf. ib. XIV. 4, 5. Anders meinen Reinhold, Beitrag zur Erläuterung der Pyth. Metaph., S. 61 f., u. A. Wendt, Berl. krit. Jahrb. 1828, S. 372. Ueber einige ihrer Gründe später; hier nur über die angezogne ganz klare Stelle. Daß Reinhold in seiner Verlegenheit zu einer ganz unstatthaften Auslegung seine Zuflucht nimmt, hat mich nicht so verwundert, als daß W. ihm beistimmt. Sie leihen den Pythagor. den Gegensatz zwischen dem δυνάμει ὄν und dem ἐνεργείᾳ ὄν, von welchem man bisher immer geglaubt hatte, daß sein philosophischer Gebrauch erst beim Aristoteles zu suchen sei. Um diese Entdeckung beneide ich sie nicht. Aber sie hätten sie noch weiter treiben müssen, wenn sie die von mir bemerkte Parallelstelle, met. XIV. 4, verglichen hätten. Denn sie würden hier gefunden haben, daß auch die alten Mythologen jenen Gegensatz gebrauchten und annahmen, die Herrschaft der Nacht und des Uranos, oder des Chaos, oder des Okeanos sei vor der Herrschaft des Zeus nur der Möglichkeit, nicht aber der Wirklichkeit nach. Gar schön hat uns auch Reinh. bemerkt, daß, „wo Arist. in der Metaphysik gegen Lehrbegriffe der frühern Philosophen polemisirt, er immer nur Rücksicht auf ihre ontologischen Bestimmungen,

Digitized by Google

er diese Lehre mit der Annahme vergleicht, daß sich Alles aus einem Ursaamen entwickelt habe. Nicht sehr verschieden hiervon erklärt sich auch Theophrastos über diesen Punkt der Pythagorischen Lehre; weil nemlich den Pythagoreern in dem Princip der Menge das Unbegrenzte und Ungeordnete und alle Formlosigkeit liege, an ihm aber die Natur des Ganzen Theil habe, mehr oder weniger, könnten auch die, welche auf Gott die Ursache zurückführten, nicht annehmen, daß er Alles zum Besten führe, sondern nur, so weit es möglich sei; vielleicht aber möge er auch nicht, indem dadurch alles Wesen aufgehoben werden würde, welches aus Entgegengesetztem und für Entgegengesetztes sey [1]). Hierin liegt offenbar ausgedrückt, wie die Betrachtung, daß Alles aus Vollkommenem und auch aus Unvollkommenem sei, Rückwirkung haben mußte auf die Betrachtung des ersten Princips, indem dies, das Unvollkommene zulassend oder setzend, auf alle Weise in seiner

nicht auf ihre theologischen Vorstellungen nimmt." S. 59. Nur Schade, daß er nicht eine Zeile rückwärts von der angeführten Stelle gelesen hat, so würde er bemerkt haben, daß eben dort die Rede von Gott ist.

1) Die sehr verderbte Stelle lautet Met. 9. *Πλάτων δὲ καὶ οἱ Πυθαγ. μακρὰν τὴν ἀπόστασιν ἐπιμιμεῖσθαί γε θέλειν ἄπαντα· καίτοι καθάπερ ἀντίθεσίν τινα ποιοῦσι τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνὸς· ἐν ᾗ καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἄτακτον καὶ πᾶσα, ὡς εἰπεῖν, ἀμορφία καθ' αὑτήν· ὅλως δὲ οὐχ οἷόν τε ἄνευ ταύτης τὴν τοῦ ὅλου φύσιν, ἀλλ' οἷον ὑλομοιρεῖν, ἢ καὶ ὑπερέχειν τῆς ἑτέρας ἢ καὶ τὰς ἀρχὰς ἐναντίας. διὸ καὶ οὐδὲ τὸν θεόν, ὅσοι κῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀνάπτουσι, δύνασθαι πάντ' εἰς τὸ ἄριστον ἄγειν, ἀλλ' εἴπερ, ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται· τάχα δ' οὔτ' ἂν προέλοιτ', εἴπερ ἀναιρεῖσθαι συμβήσεται τὴν ὅλην οὐσίαν, ἐξ ἐναντίων γε καὶ ἐναντίοις οὖσαν.*

Wirksamkeit beschränkt erscheint. Das Gute also ist nicht zuerst, sondern es soll erst werden, wie das Thier oder die Pflanze aus dem Saamen, und wodurch könnte dies anders geschehn, als dadurch, daß sich das Eins selbst hinein begiebt in die Weltbildung und das Wesen der Zahl Grund der Zahlen wird?

Aus diesen Bestimmungen über den ersten Grund ist nun aber keineswegs klar geworden, weswegen er von den Pythagoreern eben die Zahl oder das erste Eins, das Geradungerade genannt wurde. Denn eben so gut hätte es hiernach das Männlichweibliche, wie wir es auch sonst benennen hören [1]), oder das Gutböse, oder das Wesen schlechthin, oder sonst wie heißen können. Denn daß nur ein Princip ist, aus welchem eine Mehrheit von Dingen hervorgehe, konnte in verschiednen Formen ausgesprochen werden, unter welchen die Wahl nur davon abhängig sein mußte, wie man sich das Wesen der aus dem Princip hervorgehenden Dinge dachte [2]). Ganz unabhängig hiervon sind nun mit Fleiß unsere bisherigen Untersuchungen über das Grundwesen der Pythagoreer geblieben, damit die Eigenthümlichkeit ihrer Vorstellungsweise im Folgenden reiner an das Licht treten könne. Im Allgemeinsten stellt sich aber die Lehre der Pythagoreer über die einzelnen Dinge in der Formel dar: die Zahlen sind der Grund oder das

1) Theol. arithm. I p. 7.

2) In dem bisher Ausgeführten liegt im Grunde kein anderer Gedanke, als der, welcher auch der Lehre vieler ionischen Philosophen zum Grunde liegt, daß nemlich die Welt sich aus einem unentwickelten Principe, aus einem Saamen etwa, zu einem entwickeltern Leben bilde und gestalte.

Digitized by Google

Wesen der Dinge [1]). Wie sie sich dies vorstellten, dies muß nun eben der Gegenstand unserer gegenwärtigen Untersuchung sein.

Zur Beantwortung unserer Frage müssen wir die abgeleiteten Gründe der Dinge etwas genauer untersuchen. Unter diesen Gründen zeichnen sich die Grenze und das Unbegrenzte, die ungerade und die gerade Zahl, das Eins und die Menge schon dadurch aus, daß sie in der Tafel der entgegengesetzten Begriffe obenan stehn. Die beiden letzten derselben hängen auch unmittelbar mit dem Begriffe der Zahl zusammen; der erste Gegensatz aber scheint nicht so genau der Zahlenlehre sich anzuschließen, und doch beginnt auch Philolaos, in Uebereinstimmung mit der Pythagorischen Kategorientafel, damit die Darstellung seiner Lehre, daß er zu zeigen sucht, Alles müsse aus Begrenzendem, d. h. aus Grenze, und aus Unbegrenztem bestehn [2]). Der Beweis dafür ist uns nur mangelhaft überliefert worden, man kann ihn aber aus der Vorstellungsweise der Pythagoreer einigermaßen sich ergänzen. Sie bemerkten, daß alles, was erkannt werden könne, ein Begrenztes sein müs-

1) Arist. de coelo III. 1. *Ἔνιοι γὰρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσιν, ὥσπερ καὶ τῶν Πυθαγορείων.* Met. I. 6. *καὶ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους εἶναι τοῖς ἄλλοις τῆς οὐσίας ὡσαύτως ἐκείνοις* (sc. *Πυθαγορείοις λέγειν ὁ Πλάτων*) — — *οἱ δ' ἀριθμοὺς εἶναι φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα.* Der Unterschied zwischen Zahlen und Zahl ist wohl zu bemerken.

2) Stob. ecl. I. p. 454. Böckh. Nr. 1. *ἀνάγκα τὰ ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα.* — — *ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὔτι ἐκ περαινόντων πάντων ἐόντα, οὔτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλον τ' ἄρα, ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη.*

se [1]), welches Anfang, Mitte und Ende habe [2]); Anfang und Ende sind aber natürlich das Begrenzende oder die Grenzen, die Mitte dagegen das Unbegrenzte, welches Letztere sie auch daraus entnommen zu haben scheinen, daß die Mitte zwischen den Grenzen in das Unbegrenzte getheilt werden kann [3]). Das, worauf es uns jedoch hier zuerst nur ankommt, ist zu zeigen, daß die Begriffe des Begrenzenden und des Unbegrenzten ihnen für ihre Lehre, d. h. für die Zahlenlehre, von der größesten Bedeutung sein mußten. Die Ordnung der Kategorientafel und des Philolaischen Werkes sind uns hinlängliche Beweise.

Wir müssen, um den wahren Sinn dieser Lehre aufzufassen, die Begriffe, welche die Pythagoreer von dem Begrenzenden und dem Unbegrenzten hatten, noch genauer zu bestimmen suchen. Wenn die Grenze der Dinge als Anfang und Ende derselben betrachtet wird, so ist sie natürlich als eine Vielheit gesetzt; daher spricht auch Philolaos von begrenzenden Dingen. Die begrenzenden Dinge sind aber für das Körperliche zuletzt die räumlichen Punkte, welche die Pythagoreer Einheiten nannten [4]). Aristoteles sagt, zwar nicht ausdrücklich die Pythagoreer nennend, aber

1) Philol. ap. Jambl. ad Nic. arithm. p. 7. *ἀρχὰν γὰρ οὐδὲ τὸ γνωσούμενον ἐσσεῖται πάντων ἀπείρων ἐόντων.*

2) Arist. de coelo I. 1. *καθάπερ γὰρ φασι καὶ οἱ Πυθ., τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται· τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός.*

3) Joann. Philop. in Arist. phys. III. 4. *τὸ δὲ ἄρτιον τῆς ἐπ' ἄπειρον τομῆς αἴτιόν ἐστιν.* Man erinnere sich, daß ἄρτιον und ἄπειρον in gleichem Sinne gebraucht werden.

4) Arist. de coelo III. 1.

sie doch hinlänglich durch ihre Stellung vor dem Platon und den Platonikern bezeichnend: „Es scheinen aber Einigen die Grenzen des Körpers, wie die Fläche und die Linie und der Punkt und die Einheit, Substanzen zu sein, und zwar mehr als der Körper und das Solide [1]).“ Und etwas weitläuftiger setzen dies Andere aus einander: Die Pythagoreer hätten die Zahlen für Gründe der Dinge gehalten, weil ihnen das Erste und Nicht-Zusammengesetzte Princip zu sein geschienen; das Erste der Körper aber wären die Flächen, das Erste der Flächen die Linien und das Erste der Linien die Punkte, von ihnen Einheiten genannt, welche, durchaus unzusammengesetzt, nichts Früheres hätten; da nun die Einheiten Zahlen wären, so müßten die Zahlen Principe der Dinge sein [2]). Wir sehen, daß diese Zahlenlehre auf eine Erklärung des Körperlichen aus nicht

1) Met. VII. 2. *δοκεῖ δέ τισι τὰ τοῦ σώματος πέρατα, οἷον ἐπιφάνεια καὶ γραμμὴ καὶ στιγμὴ καὶ μονάς, εἶναι οὐσίαι καὶ μᾶλλον ἢ τὸ σῶμα καὶ τὸ στερεόν.* Cf. ib. III. 5; XIV. 3; de coelo I. 1.

2) Alex. Aphrod. in Ar. de prim. phil. I. fol. 10 b. Ap. Brandis de perditis Arist. libris p. 30. *ἀρχὰς μὲν τῶν ὄντων· τοὺς ἀριθμοὺς Πλάτων τε καὶ οἱ Πυθ. ὑπετίθεντο, ὅτι ἐδόκει αὐτοῖς τὸ πρῶτον ἀρχὴ εἶναι καὶ τὸ ἀσύνθετον, τῶν δὲ σωμάτων πρῶτα τὰ ἐπίπεδα εἶναι. τὰ γὰρ ἁπλούστερά τε καὶ μὴ συναιρούμενα πρῶτα τῇ φύσει, ἐπιπέδων δὲ γραμμαὶ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, γραμμῶν δὲ στιγμαί, ἃς οἱ μαθηματικοὶ σημεῖα, αὐτοὶ δὲ μονάδες ἔλεγον, ἀσύνθετα παντάπασιν ὄντα καὶ οὐθὲν πρὸ αὐτῶν ἔχοντα· οἱ δὲ μονάδες ἀριθμοί, οἱ ἀριθμοί ἄρα πρῶτοι τῶν ὄντων.* Cf. Sext. Emp. hyp. Pyrrh. III. 152; adv. math. X. 249, wo vieles Ungehörige beigemischt ist. Theon. Smyrn. math. Plat. I. 7; II. 31; Arist. Quint. de mus. III. p. 122. Darauf läuft auch hinaus Arist. met. I. 5. *ἐπὶ δὲ τούτων (sc. τῶν μαθημάτων) οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι.*

Digitized by Google

körperlichen Gründen, denn die räumlichen Punkte sind noch nicht Körper, ausgeht [1]), und alles, was hierüber gesagt wird, bestätigt uns das, was schon in dem Ausdrucke „Grenze" liegt, daß die Pythagoreer das körperliche Dasein aus Punkten sich erklärten, welche die letzte Begrenzung der Körper bilden. Das Begrenzende überhaupt ist ihnen in Beziehung auf die körperlichen Dinge nichts, als eine Vielheit von Punkten, welche auf irgend eine Weise im Raum zusammengesetzt sind, und alle Dinge bestehn aus in ihnen enthaltenen Zahlen, heißt auch nichts Anderes, als: alle Dinge sind aus Punkten oder räumlichen Einheiten, welche zusammengenommen eine Zahl bilden, zusammengesetzt [2]).

---

1) Aristoteles sagt daher in Bezug auf diese Lehre von den Grenzen der Körper met. III. 5. *διόπερ οἱ μὲν πολλοὶ καὶ οἱ πρότερον τὴν οὐσίαν καὶ τὸ ὂν ᾠοντο τὸ σῶμα εἶναι, τὰ δὲ ἄλλα τούτου πάθη, ὥστε καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς τῶν σωμάτων τῶν ὄντων εἶναι ἀρχάς· οἱ δὲ ὕστερον καὶ σοφώτεροι τοίτων εἶναι δόξαντες, ἀριθμούς.*

2) Zuerst hat E. Reinhold, Beitrag zur Erläuterung der Pythagoriſchen Metaphyſik. Jena 1827. S. 29 f., und mit ihm Andere gegen meine Meinung über die Nicht-Ausgedehntheit der Pythagoriſchen Einheiten ſich erklärt. Reinh. ſtützt ſich auf eine Stelle, welche ich in meiner Geſch. d. Pyth. Phil. S. 144 ſelbſt angeführt und nur zu kurz abgefertigt habe, nemlich auf Arist. met. XIII. 6. Hier wird geſagt, die Pythag. nähmen an, die Zahlen ſeien nicht einheitlich, ſondern hätten Größe; daraus ſchließt Reinh., ſie wären ausgedehnt; als wenn es keine andere als eine ausgedehnte Größe geben könnte! Ariſtoteles ſagt ſelbſt met. XIV. 3, es könne eine Größe ohne Zahl geben; ſo kann es auch wohl nach ſeiner richtigen Einſicht eine Größe ohne Ausdehnung geben. Daß Ariſtoteles ſagt, die Zahlen der Pythagoreer hätten Größe und wären nicht einheitlich, liegt darin, daß er ſah, wie die Pyth. die erſte Einheit, und vielleicht auch die abgeleiteten Einheiten, noch in mehrere Einhei-

Digitized by Google

Hat man so den Begriff des Begrenzenden sich bestimmt, so kann man nicht leicht in Verlegenheit sein, wie der Begriff des ihm entgegengesetzten Unbegrenzten zu fassen sei. Bezeichnet das Begrenzende die äußersten Enden, so muß das Unbegrenzte das Mittlere zwischen den Grenzen, den Zwischenraum bezeichnen [1]). Daher hat in der ganzen Lehre der Pythagoreer von altersher der Begriff des Zwischenraums die größeste Bedeutung gehabt, nicht nur für die musikalische Theorie [2]), sondern auch für die geometrische Bildung der räumlichen Verhältnisse [3]). Sie setzten nach jener Theorie Zwischenräume (διαστήματα, intervalla) nach verschiednen Verhältnissen, und leiteten daraus die Zusammenstimmung der verschiednen Tonarten ab [4]), eine Lehre, welche so alt ist, als die wissenschaftliche Behandlung der Musik, so weit wir diese kennen. Dieses Begriffes vom Zwischenraum bedurften die Pythagoreer, um durch ihre einheitlichen Zahlen den Raum sich erfüllt zu denken. An sich nemlich sind ihnen ihre Einheiten wahre geometri-

---

ten sich spalten ließen. Eben so setzten sie das ἄπειρον als Einheit und theilten es auch. Arist. phys. III. 5.

1) Vom Aristoteles de coelo II. 13 wird nach Pythagor. Lehre dem πέρας das μεταξύ entgegengesetzt, so wie ebend. I. 1 das μέσον der ἀρχὴ und τελευτὴ entgegensteht. Wir lernen aber auch aus der erstern Stelle, daß die Pythag. die πέρατα nicht immer als die äußern Grenzen der Körper nahmen, denn die Grenzen der Weltkugel sind ihnen der Mittelpunkt und der Umfang.

2) Cf. Plat. de rep. VII. p. 531.

3) Nicom. arithm. II. p. 72. Nach dem Philolaos b. Böckh Nr. 9. Arist. Quint. de mus. III. p. 121.

4) Ich muß hierüber auf Böckh's Philol. Nr. 5 f. verweisen.

Digitized by Google

sche Punkte, also unkörperlich, und wenn man zwei solcher Einheiten zusammensetzen wollte, so würde daraus auch nicht ein Körper, nicht einmal eine Linie entstehn, weil aus der Zusammensetzung des Nicht-Ausgedehnten an sich keine Ausdehnung entstehn kann. Man sieht, wie hier nothwendig das zweite Princip der Pythagoreer in das Mittel oder recht eigentlich in die Mitte treten muß, um den nach drei Maaßen ausgedehnten Körper zu erzeugen. Denn wenn die Einheiten, die Punkte, Anfang und Ende oder die Grenzen bilden, das Unbegrenzte aber die Mitte, so wird eben durch das in die Mitte treten des Unbegrenzten erst die Ausdehnung, und zwar die geometrische Ausdehnung nach drei Maaßen, erst durch ein dreifaches Intervall zwischen vier Punkten, wie Philolaos sich gedacht zu haben scheint [1]), so daß auch, nach demselben Philolaos, der Kubus aus drei gleichen Intervallen besteht [2]). Wenn man dieses alles bedenkt, so wird man in der Art, wie spätere pythagorisirende Mathematiker die körperlichen Maaße aus Punkten oder Einheiten und aus Intervallen erklären, die alterthümliche Denkweise der Pythagoreer genau wiedergegeben finden. Darnach war ihnen das Princip des nach drei Dimensionen ausgedehnten Körpers die Fläche, denn der Körper bestehe aus in verschiednen Intervallen zusammengesetzten Flächen; aber die Fläche sei nicht selbst der Körper, da sie nur nach zwei Dimensionen aus-

---

1) Theol. arithm. p. 56; Böckh Nr. 21. *μαθηματικὸν μέγεθος ἐρχῇ διαστὰν ἐν τετράδι.*

2) Vergl. die Stellen des Nikomachos und Cassiodor b. Böckh Nr. 9.

Digitized by Google

gedehnt; das Princip der nach zwei Dimensionen ausgedehnten Fläche sei ferner die Linie, denn die Fläche sei aus Linien in verschiednen Intervallen zusammengesetzt, aber die Linie nicht selbst die Fläche, denn sie habe nur eine Dimension; endlich das Princip der Linie sei der Punkt, denn die Linie bestehe aus Punkten, welche in einem bestimmten Intervall zusammengesetzt, die Linie erst bilden, aber nicht selbst Linien seien, denn der Punkt habe kein Intervall und keine Dimension; er sei eine wahre Einheit[1]). So konnte Aristoteles nach Pythagorischer Lehre mit Recht sagen, daß aus der Grenze oder den Einheiten und aus dem Unbegrenzten oder den Intervallen die räumliche Größe erst werde[2]). Es ist in dieser Lehre eine wahre mathematische Construction der räumlichen Größe enthalten, bei welcher nichts vorausgesetzt wird, außer nur, daß es von einander

1) Boëth. arithm. II. 4; Nic. inst. arithm. II. 6. *Ἔσται μὲν οὖν ἡ μονὰς σημείου λόγον ἐπέχουσα καὶ τόπον, ἀρχὴ μὲν διαστημάτων καὶ ἀριθμῶν, οὔπω δὲ γραμμή, οὐδὲ διάστημα· ἀμέλει οὔτε σημεῖον σημείῳ συντεθὲν πλέον τι ποιεῖ· ἀδιάστατον γὰρ ἀδιαστάτῳ συντεθὲν διάστημα οὐχ ἕξει, ὥσπερ εἴ τις τὸ οὐδὲν οὐδενὶ συντεθὲν σκέπτοιτο· οὐδὲν γὰρ ποιεῖ. — — ἀδιάστατος ἄρα ἡ μονὰς καὶ ἀρχοειδής, πρῶτον δὲ διάστημα εὑρίσκεται καὶ φαίνεται ἐν δυάδι, εἶτα ἐν τριάδι, εἶτα ἐν τετράδι καὶ ἑξῆς ἐν τοῖς ἀκολούθοις* (cf. Philol. in theolog. arith. p. 56)· *διάστημα γάρ ἐστι δυοῖν ὅρων τὸ μεταξὺ θεωρούμενον· πρῶτον δὲ διάστημα γραμμὴ λέγεται· γραμμὴ γάρ ἐστι τὸ ἐφ᾽ ἓν διαστατόν· δύο δὲ διαστήματα ἐπιφάνεια· ἐπιφάνεια γάρ ἐστι τὸ διχῇ διαστατόν· τρία δὲ διαστήματα στερεόν· στερεὸν γάρ ἐστι τὸ τριχῇ διαστατόν.*

2) Met. I. 7. *ἐκ τούτων* (sc. *περάτος καὶ ἀπείρου*) *εἶναι τὸ μέγεθος.* Wir beziehen dies blos auf die räumliche Größe, mit Rücksicht auf Met. XIII. 6, wiewohl es auch allgemeiner gefaßt werden könnte.

Digitized by Google

getrennte Einheiten gebe, welche auf einander bezogen werden können, und daß nur drei solcher Beziehungen nach den drei körperlichen Dimensionen möglich seien. Doch wird auch die Nothwendigkeit, die Einheiten auf einander zu beziehen, den Pythagoreern darin gegründet gewesen sein, daß alle Einheiten von der ersten Einheit zu einer Welt umfaßt werden.

Wenn man sich nun festgestellt hat, daß die Pythagoreer unter dem Unbegrenzten, welches von dem Begrenzenden eingenommen und umfaßt wird [1]), den Zwischenraum zwischen den begrenzenden Punkten sich gedacht haben, so kann wohl Jemanden noch die Frage einfallen, aus was denn dieser Zwischenraum bestehn solle? Man hat gemuthmaßt, die Pythagoreer hätten sich den Zwischenraum oder das Unbegrenzte als Hauch oder als luftartig gedacht [2]); allein wenn man bemerkt, daß die Luft von ihnen als ein bestimmter Körper betrachtet und, wie wir später sehn werden, auf eine bestimmte Figur zurückgebracht wurde, so verschwindet die Wahrscheinlichkeit dieser Meinung. Vielmehr, im Gegensatz gegen die begrenzenden Enden, haben wir das Unbegrenzte auch als bloßen Zwischenraum zu denken. Und indem die Pythagoreer in dem zweiten Gliede ihrer Gegensätze das Verneinende in der Welt ausdrücken wollten, scheinen sie auch in dem Unbegrenzten etwas Verneinendes gesehn zu haben, einen leeren

1) Arist phys. III. 4.

2) Brandis a. a. O. II. 3. Es bezieht sich diese Hypothese auf den Ausdruck ἄπειρον πνεῦμα b. Arist. Phys. IV. 6 und πνοή Stob. ecl. I. p. 380. Davon weiter unten.

Digitized by Google

Zwiſchenraum. Daß die Pythagoreer ein Leeres ſetzten, iſt aus vielen Zeugniſſen unleugbar [1]), und daß ſie es als einen der Gründe aller Dinge betrachteten, iſt ſchon daraus wahrſcheinlich, daß alle, welche ein Leeres in ſtrengem Sinne angenommen haben, es auch als etwas Urſprüngliches ſich dachten, weil kein Raumerfüllendes dem Leeren gleichartig werden kann. Doch wir bedürfen ſolcher Analogieen nicht, um zu beweiſen, daß die Pythagoreer das Leere als ein Princip der Dinge betrachteten; denn Ariſtoteles ſagt ausdrücklich, das Leere trenne nach den Pythagoreern zuerſt die Zahlen und beſtimme ihre Natur [2]), ſo wie es auch die Oerter aller Dinge beſtimme [3]). Hierdurch wird alſo geſetzt, daß die Trennung der Zahlen oder Einheiten von einander erſt durch das Leere entſtehe, oder, was daſſelbe iſt, daß die Einheiten oder Zahlen erſt durch das Leere werden. Wenn aber das Leere ein Princip der Zahlen iſt und die Zahlen Princip aller Dinge ſind, ſo iſt es klar, daß die Pythagoreer das Leere auch als ein Princip aller Dinge betrachteten. Es kann demnach nur die Frage ſein, welcher von den beiden entgegengeſetzten Gründen der Dinge das Leere ſein ſolle, ob das Begrenzende oder das Unbegrenzte? Aber auch hierüber giebt Ariſtoteles befriedigende Auskunft, denn an zwei Orten ſpricht er

---

1) Arist. phys. IV. 6; ap. Stob. ecl. I. p. 380; Plut. de pl. ph. II. 9; Stob. ecl. I. p. 388.

2) Phys. IV. 6. καὶ τοῦτ' (sc. τὸ κενὸν εἶναι χωρισμόν τινα τῶν ἐφεξῆς) εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς, τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν.

3) Ap. Stob. ecl. I. p. 380. τὸ κενόν, ὃ διορίζει ἑκάστων τὰς χώρας ἀεί.

davon, daß von dem Begrenzenden das Unbegrenzte, welches auch das Gerade sei, angezogen, eingenommen und begrenzt werde [1]), an einem dritten und vierten Orte aber sagt er, das Leere gehe in den Himmel ein, und der Himmel sei eins, und aus dem Unbegrenzten werde das Leere, welches aller Dinge Oerter bestimme, in ihn eingeführt [2]).

---

1) Met. XIV. 3. *φανερῶς γὰρ λέγουσιν, ὡς τοῦ ἑνὸς συσταθέντος — εἴτ' ἐξ ἐπιπέδων, εἴτ' ἐκ χρωιᾶς, εἴτ' ἐκ σπέρματος, εἴτ' ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν — εὐθὺς τὰ ἐγγιστα τοῦ ἀπείρου ὅτι εἵλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος.* Die Worte *ἀποροῦσιν εἰπεῖν* sind nicht bloß auf *ἐξ ὧν*, sondern auf den ganzen Zwischensatz zu beziehn: sie wissen nicht zu sagen, ob ꝛc. Phys. III. 4. *καὶ οἱ μὲν τὸ ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον· τοῦτο γὰρ ἐναπολαμβανόμενον καὶ ὑπὸ τοῦ περιττοῦ περαινόμενον παρέχει τοῖς οὖσι τὴν ἀπειρίαν.* Nach den Auslegern nemlich die Unendlichkeit der Theilbarkeit.

2) Phys. IV. 6. *εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθ. κενὸν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ.* Ap. Stob. ecl. I. p. 380. *τὸν οὐρανὸν εἶναι ἕνα, ἐπεισάγεσθαι δ' ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον τε καὶ πνοὴν καὶ τὸ κενὸν, ὃ διορίζει ἑκάστων τὰς χώρας ἀεί.* Aus dieser Stelle und aus Met. l. l. *εὐθὺς τὰ ἐγγιστα τοῦ ἀπείρου κτλ.* hat man schließen wollen, das *κενὸν* sei nur ein Theil des *ἄπειρον*, indem es zugleich mit der *πνοὴ* und dem *χρόνος* in diesem sei. Allein als ein Bestimmtes kann es doch nicht mit andern Bestimmten in dem Unbestimmten, als welches sich auf jeden Fall die Pyth. das *ἄπειρον* dachten, sein, ja das Unbestimmte kann überhaupt keine Arten haben. Der Gedanke, welcher in jenen Stellen ausgedrückt werden soll, ist, daß zuerst das Nächste des Unbestimmten in die Welt eingezogen wird, und dadurch in dieser der leere Zwischenraum im Oertlichen und Zeitlichen, welche beide zum Leben oder Athem der Welt gehören, sich bilde. Noch eine andere Parallele zwischen *ἄπειρον* und *κενὸν* ist zu bemerken. Arist. phys. III. 4. *καὶ εἶναι δὲ τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον.* Plut. de pl. ph. II. 9. *ἔκτος εἶναι τοῦ κόσμου κενόν, εἰς ὃ ἀναπνεῖ ὁ κόσμος, καὶ ἐξ οὗ.*

Digitized by Google

In dieſen Stellen vertreten nun offenbar der eine Himmel und das Leere dieſelbe Rolle, welche in jenen das begrenzende Eins und das Unbegrenzte ſpielen, ſo daß wir auf keine Weiſe zweifeln können, das Leere nach den Vorſtellungen der Pythagoreer als den Grund der Weltbildung zu betrachten, welcher ſonſt von ihnen als das Unbegrenzte bezeichnet wird.

Dieſe Unterſuchungen führen uns aber auf ein noch weiteres Gebiet, indem ſie uns die Frage anregen, wie die Pythagoreer ihrer entgegengeſetzten Begriffe ſich bedient haben möchten, um die Entſtehung der Welt zu erklären. Wir werden ſehn, daß ihre Erklärungsart genau zu der Vorſtellung paßt, welche ſie von dem Beſtehen der Dinge nach unſerer Auffaſſungsweiſe hatten und daher auch dieſe beſtätigt. Wie von uns gezeigt worden iſt, ſagte ihnen ihre Zahlenlehre in Rückſicht auf das Sein der Dinge aus, alle Dinge beſtänden aus Einheiten, welche in verſchiednen Zwiſchenräumen zu einander geordnet wären, ſie bildeten alſo eine Zahl von Einheiten und darin liege ihr Weſen. Nun gingen aber die Pythagoreer, wie auch ſchon früher gezeigt, von einer urſprünglichen Einheit aus, und wenn ſie daher jene Anſicht von der Natur der Dinge mit dieſer Anſicht von ihrem erſten Grunde in Einklang bringen wollten, ſo mußten ſie zeigen, wie eine Vielheit von Einheiten aus der urſprünglichen Einheit entſtehn könne.

Die Pythagoreer ſchilderten das Entſtehen der Welt als eine werdende Verbindung unter den entgegengeſetzten Urgründen des Unbegrenzten und des Begrenzenden, des Geraden und des Ungeraden. Doch wurde dieſe Verbindung auch als eine urſprüngliche von ihnen gedacht, indem

sie das oberste Princip das Geradungerade nannten. Es möchte daher ihre Schilderung von der Entstehung der Welt wohl nur als eine genetische Erklärung zu betrachten sein, und in diesem Lichte erblickten sie auch die Alten, indem sie überlieferten, die Pythagoreer hätten gelehrt, daß die Welt nicht der Zeit, sondern nur der menschlichen Denkweise nach entstanden sei [1]). Die Pythagoreer dachten sich nun das erste Eins oder das Ungerade, nach dessen Entstehung sie nicht suchten [2]), als vom Unendlichen oder Leeren umgeben [3]); das Unendliche ist ihnen der Ort des Einen [4]). Aber zugleich setzten sie auch ein Streben

1) Stob. ecl. I. p. 450. Es scheint nur eine Consequenz des Arist., welche sich auch nicht auf die Pythag., sondern auf Platoniker bezieht, wenn er sagt Met. XIV. 4. ὥστε φανερὸν ὅτι οὐ τοῦ θεωρῆσαι ἕνεκεν ποιοῦσι τὴν γένεσιν τῶν ἀριθμῶν.

2) Arist. l. l. τοῦ μὲν οὖν περιττοῦ γένεσιν οὐ φασιν. Ohne den Namen der Pythagoreer.

3) Auf diese Vorstellung führen die schon angeführten Stellen Arist. met XIV. 3; phys. III. 4; IV. 6; ap. Stob. ecl. I. p. 380, 388. Plut. de pl. ph. II. 9; Eudemus in comm. ad Themist. in Ar. phys. p. 105. ed. Venet. 1542. Pythagoricus Archytas, ut Eudemus retulit, extra coelum esse corpus infinitum probabat hoc argumento: interrogabat enim, si quis in extremo coelo esset, posset necne manum extendere baculumve; si posset, erit igitur vel locus, vel corpus ibi. Si locus, et corpus, quia locus potest corpus recipere et in aeternis posse et esse eandem habent rationem; hoc deinde concesso infinitum illud esse contendebat, quia quocunque sine dato idem ipse interrogabat. non posse autem manum ponere absurdum videtur; quid enim hoc prohibeat? In diesen Beweis hat sich freilich Fremdartiges eingeschlichen. Daß das infinitum ein corpus sei, ist nicht Pythagorisch.

4) Ohne den Namen der Pythagoreer und nicht allein auf die

der so von einander getrennten Gegensätze, sich mit einander zu verbinden [1]). Daher ziehe sogleich das begrenzende Eine das, was ihm vom Unendlichen am nächsten liegt, an sich und in sich ein und begrenze es. Dies nannten die Pythagoreer das Einathmen des Unendlichen oder auch einen unendlichen Athemzug, durch welchen das Leere in die Welt trete und nun die Dinge von einander trenne [2]). Man sieht, daß nach dieser Vorstellungsweise das Eins der Pythagoreer ursprünglich als ein durchaus ungesondertes, als eine stetige und ungetheilte Größe gedacht wird, welcher aber zugleich das Vermögen beiwohne, sich selbst vermittelst des trennenden leeren Raumes in eine Vielheit von Dingen zu spalten. Dasselbe wird auch vom Unbegrenzten angenommen; an und für sich ist es ungetrennt, und erst dadurch, daß es in das Begrenzende eingeht, wird es in mehrere Theile getheilt [3]). So dachten sich also die Pythagoreer das Entstehen der Welt als ein Zusammentreten der beiden entgegengesetzten Urgründe, wobei aber nicht zu übersehn ist, daß die Rolle, welche das Unbegrenzte in der Weltbildung spielt, nur eine verneinende ist; denn es

---

Pyth. bezüglich ist folgende und die zunächst anzuführende Stelle. Arist. XIV. 4. *καὶ τὸ κακὸν τοῦ ἀγαθοῦ χώραν εἶναι.* Cl. ib. 5. p. 303, 2. Brand.

1) L. l. *καὶ ὁρίζισθαι τοῦ φθαρτικοῦ· φθαρτικὸν γὰρ καὶ ἐναντίον τὸ ἐναντίον.*

2) Arist. phys. IV. 6. *εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθ. κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος, ὃς ἂν ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις.* Plut. de pl. ph. II. 9.

3) Arist. phys. III. 5. *ἅμα γὰρ οὐσίαν ποιοῦσι τὸ ἄπειρον καὶ μερίζουσι.*

verhält sich leidend, indem es eingeathmet wird, und in der Welt selbst bildet es auch nichts, als den leeren Zwischenraum zwischen den Einheiten, welche ursprüngliche Bestandtheile der ewigen Ureinheit sind. Hierin erblicken wir wieder, wie das wahre Sein, das Vollkommene der Dinge, ihnen allein in der Grenze gegründet ist. Diese wird auf der einen Seite als Einheit gedacht, aber auch als das wahre Princip der Vielheit [1]; sie stellt die in sich selbst bestimmte Einheit der Welt dar, das Alles Umfassende, und als solches wird auch das Eins vom Philolaos als Grund aller Dinge, als Gott gepriesen, welcher Alles lenke und führe, ein einiger und ewiger, bleibend und unbewegt, sich selbst gleich und verschieden von allen andern Dingen [2]. Die Entwicklung der Welt erscheint ihnen als ein Lebensproceß, welcher durch die in ihr enthaltenen Urgründe bedingt ist; daher hängt auch von dem Eingehn des unendlichen Leeren in den Uranos oder in die Welt der Athem oder das Leben der Welt ab, und mit dem Athem geht auch erst die Zeit, welche Archytas das Inter-

vall

1) Daher ist beim Aristoteles gewöhnlich vom πέρας die Rede, während Philolaos die περαίνοντα als Gründe der Welt setzt.

2) Phil. de mundi opific. p. 24. Böckh Nr. 19. ἐνὶ γάρ φησιν ὁ ἀγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεός, εἷς ἀεὶ ἐών, μόνιμος, ἀκίνητος, πάντᾳ αὐτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων. Die Gleichheit, Unbewegtheit und das Bleibende des Philolaischen Gottes muß man nicht seinem durch verschiedne Entwicklungen hindurchgehenden Leben entgegensetzen, wie dies Reinhold a. a. O. S. 65 f. gethan hat; alle diese Ausdrücke beziehn sich auf die Person Gottes, um mich dieses Ausdrucks zu bedienen, nicht aber auf seine veränderliche Entwicklung. S. Böckh S. 151.

vall der ganzen Natur nannte [1]), in die Welt ein, natürlich, denn die Zeit ist nur durch die Unterscheidung einer Folge verschiedner Momente, welche doch wieder durch die begrenzenden Momente zu einer Einheit umfaßt werden [2]).

So erscheint uns die Lehre der Pythagoreer von zwei entgegengesetzten Urgründen im Zusammenhang mit ihrer Lehre, daß Alles aus Einem stamme und von einem höchsten Gott regiert werde. Denn die Urgründe sind in der ursprünglichen Einheit Gottes, in dem Geradungeraden, in der Urzahl vereinigt, indem von Anbeginn die lebendige Entwicklung des ganzen Himmels oder der Welt war. Daher ist auch der ganze Himmel Zahl [3]) und Zahl das Wesen aller Dinge [4]), die Dreiheit aber umfaßt die Zahl des All, weil sie Anfang, Mitte und Ende in sich umschließt [5]). Die ganze Welt aber ist nur dadurch Zahl, daß die in ihr zur Einheit umfaßten Einheiten von einander getrennt sind durch den leeren Zwischenraum; denn die Zahlen werden erst durch das Leere; und so erscheint auch die wahrnehmbare Welt, indem sie die Zahl aller Dinge um-

---

1) Simpl. phys. fol. 165 a.

2) Daß die Pythagor. nicht nur die räumliche, sondern auch die zeitliche Größe aus Grenzen und Intervallen sich construirten, darauf deutet Aristot., indem er an mehrern Stellen, welche sich auf Pythagor. Lehre beziehn, das νῦν, als Element der Zeit, der στιγμή, als Element des Raums, vergleicht. De coelo III. 1 fin.; met. III. 5. p. 59, 7. Brand.

3) Arist. met. I. 5.

4) Ib.

5) Arist. de coelo I. 1.

faßt, zwar als das, was überhaupt ist [1]), aber auch zugleich als ein Wesen, an welchem die Unvollkommenheit haftet, welche im Leeren, in dem Unbegrenzten, überhaupt im zweiten Princip ausgedrückt ist. Die Pythagoreer mögen sich nun so viel als möglich versteckt haben, daß sie durch die Einführung ihrer Gegensätze in das Seiende auch das, was Alles umfaßt und Grund aller Dinge ist, Gott, die allgemeine Weltkraft, selbst mit an der Unvollkommenheit der Dinge Theil nehmen ließen, so konnte ihnen doch nicht verborgen bleiben, daß bei dem Uebel, welches wenigstens in einem Theile der Welt herrscht, auch Gott nicht im Stande sei, Alles zum Besten zu führen. Aber so viel als möglich sollte er doch dahin streben, und so nahmen sie an, das Schönste und Beste sei nicht im Beginn der Dinge, sondern werde erst durch die Entwicklung des göttlichen Wesens in der Welt.

Wir finden also das Wesentliche der Pythagorischen Zahlenlehre darin begründet, daß aus den mathematischen Verhältnissen alles in der Welt abgeleitet und die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse aus den Verhältnissen der Einheiten oder der Zahlen zu einander erklärt werden sollten. Alles ist aus dem ursprünglichen Eins oder aus der Urzahl, und weil sich das Eins, in seiner lebendigen Entwicklung das Leere einathmend, in die Vielheit der Einheiten spaltet, aus der Vielheit dieser Einheiten oder aus den Zahlen. Nun wird hierbei vorausgesetzt, daß durch die

---

1) Arist. met. I. 7. *ὡς ὁμολογοῦντες τοῖς ἄλλοις φυσιολόγοις, ὅτι τὸ γε ὂν τοῦτ' ἐστίν, ὅσον αἰσθητόν ἐστι καὶ περιείληφεν ὁ καλούμενος οὐρανός.*

Zusammensetzung der Einheiten verschiedenartige Verhältnisse entstehn nach Verschiedenheit der Intervallen; denn darauf scheinen die Pythagoreer, ihrer musikalischen Lehre gemäß, alle Verschiedenheit zurückgebracht zu haben, und mußten es wohl, da sie in den Einheiten oder Punkten keine Verschiedenheit finden konnten [1]). Es kam nun aber, wenn die Pythagorische Lehre nicht bloß bei den Grundsätzen stehn bleiben sollte, darauf an, die Verschiedenheit der Verhältnisse in der Welt nachzuweisen. Allein wer die Schwierigkeit einer solchen Nachweisung bedenkt, wird sich nicht wundern, wenn er bemerkt, daß hierbei die Pythagoreer zu willkürlichen Annahmen ihre Zuflucht nahmen. In so weit kann man noch einen allgemein verständlichen Gedanken hierbei zum Grunde liegend finden, als die Pythagoreer verlangten, daß alle Verhältnisse in der Welt harmonisch oder überhaupt symmetrisch geordnet sein müßten [2]). Der Begriff der Harmonie, welcher ihnen alle nach einem bestimmten Gesetze geordneten Verhältnisse umfaßt zu haben scheint, schloß sich an ihre Lehre auf eine doppelte Weise an. Sie bemerkten nemlich, da die Einheit der Welt aus entgegengesetzten Elementen, wie sie diese in ihrer Tafel der Gegensätze verzeichneten, zusammengesetzt sei, so müsse es ein passendes Band für sie geben, daß sie in Ordnung unter einander erhalten würden, und dieses Band sei die Harmonie. Daher sagte Philolaos: „Da

1) So wird auch von den Spätern die unbestimmte Zweiheit oder das Unbegrenzte als das Princip aller Verschiedenheit angesehn.

2) Harmonie und Symmetrie werden oft für gleichbedeutend genommen, z. B. Plut. de pl. ph. I. 3.

nun die Gründe der Dinge weder ähnlich, noch gleichartig waren, war es auch unmöglich für sie, geordnet zu werden, wenn nicht Harmonie hinzugetreten wäre, auf welche Weise sie auch wurde. Aehnliche und gleichartige Dinge hätten zwar der Harmonie nicht bedurft, unähnliche aber und nicht gleichartige und nicht gleichmäßige, solche mußten nothwendig durch Harmonie zusammengebunden werden, wenn sie in einer geordneten Welt enthalten sein sollten [1]). // Nun ist aber die Verbindung der Gegensätze auch schon in dem ersten Princip der Pythagoreer, in dem ersten Eins, gesetzt, und dies ist ihnen also auch Grund der harmonischen Verbindungen in der Welt oder Grund-Harmonie. Deswegen sagten die Pythagoreer auch in demselben Sinne, die Zahl oder die Harmonie sei Grund aller Dinge und die ganze Welt Harmonie und Zahl, und überhaupt wurden Harmonie und Zahl von ihnen in derselben Bedeutung genommen [2]). In diesem Sinne nun ist ihnen die Harmonie Grund der Einheit aller Dinge und die ganze Welt eine Harmonie der nach bestimmten Verhältnissen zusammengesetzten Einheiten oder Zahlen.

Einen andern Anknüpfungspunkt für ihre Lehre von der Harmonie finden wir darin, daß durch die ganze Lehre

1) Stob. ecl. I. p. 460; Böckh's Philol. Nr. 4. ἐπεὶ δέ τε ἀρχαὶ ὑπῆρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἔοσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς ἂν καὶ αὐταῖς κοσμηθῆμεν, εἰ μη ἁρμονία ἐπεγένετο, ὥτινι ἂν τρόπῳ ἐγένετο. τὰ μὲν ὧν ὁμοια καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐδὲν ἐπεδέοντο· τὰ δὲ ἀνομοῖα μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσοτελῆ ἀνάγκα τὰ τοιαῦτα ἁρμονίᾳ συγκεκλεῖσθαι, εἰ μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι. Vergl. den Begriff der Harmonie nach dem Philol. b. Böckh Nr. 3.

2) Arist. met. I. 5; Böckh's Philol. Nr. 18.

Digitized by Google

der Pythagoreer der Gedanke hindurchgeht, Ordnung in den Verhältnissen halte die ganze Welt zusammen und bestimme das Wesen der Dinge, so daß auch das ganze Leben der Welt nicht bloß als ein Verbinden der Gegensätze, sondern auch als ein ordnungs- und gesetzmäßiges Verbinden derselben betrachtet wird. Dieses drückt sich nun weniger in dem Begriffe des ersten Eins, als in dem Begriffe der Harmonie aus. Am meisten wird man diesen Gedanken da wiedererkennen, wo er zu willkürlichen Annahmen führt, wie zu der, daß es zehn Weltkörper gebe, welche in harmonischen Abständen zu einander ständen [1]), ferner in mancherlei andern Bemerkungen, welche zeigen sollten, wie die Erscheinungen in der Natur und in dem vernünftigen Leben nach bestimmten Zahlenverhältnissen angeordnet seien, und welche im Allgemeinen vom Aristoteles in den Satz zusammengefaßt werden, daß die Pythagoreer in den Zahlen viele Aehnlichkeiten mit dem Seienden und Werdenden zu erblicken gemeint hätten [2]). So ist auch ihre Tafel der entgegengesetzten Elemente nach der vollkommenen Zahl Zehn geordnet, so bemerkten sie die gesetzliche Wiederkehr gewisser Zahlen in bestimmten Naturerscheinungen, z. B. daß es 7 Saiten oder Harmonien gebe, 7 Plejaden, 7 Vokale, und daß im siebenten Jahre einige Thiere regelmäßig die Zähne wechseln [3]). Aus demselben Grunde ging auch die Weise der Pythagoreer hervor, Be-

1) Arist. l. l.

2) L. l. ἐν δὲ τούτοις (τοῖς ἀριθμοῖς) ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις.

3) Arist. met. XIV. 6.

Digitized by Google

griffe nach gewissen Zahlen zu bestimmen, z. B. die Begriffe der Gerechtigkeit, der Seele, der gelegnen Zeit, und überhaupt das Wesen der Dinge in Zahlenverhältnissen begründet zu finden, welches Eurytos am weitesten getrieben zu haben scheint, indem er eine bestimmte Zahl für das Wesen des Menschen, eine andere für das Wesen des Pferdes und so der übrigen Dinge festsetzte [1]). Hierin mußte nun wohl gewiß viel Willkür herrschen; allein es lag dabei gewiß die richtige Ansicht zum Grunde, daß alles in der Welt nach einer bestimmten Ordnung der Verhältnisse sich bilden müsse. Auch steht dies im Zusammenhange mit der Lehre der Pythagoreer, daß aus dem Unvollkommnern das Vollkommnere sich entwickle.

Wenn nun aber die Pythagoreer diese ihre Vorstellungsweise zu einer zusammenhängenden Lehre ausbilden wollten, so bedurften sie eines Maaßes für die harmonischen Verhältnisse. Dies glaubten sie hauptsächlich in den Verhältnissen der Oktave gefunden zu haben [2]), unstreitig von ihrer Liebe zur Theorie der Musik geleitet. Doch wollten sie damit keineswegs alle übrigen arithmetischen und geometrischen Verhältnisse von ihrer Betrachtung und Nachweisung harmonischer Anordnung ausschließen, wie denn gewiß die Verehrung der Zehn, als einer vollkommenen Zahl, und die Bedeutung, welche sie den vier ersten Zahlen und den fünf regelmäßigen Körpern beilegten, nicht musikalischen, sondern mathematischen Ursprungs ist. Der Natur der Sache gemäß konnte bei den willkürlichen Be-

1) Theophr. met. 3; Arist. met. XIII. 8.

2) Böckh's Philol. Nr. 5.

Digitized by Google

ſtimmungen der Pythagoreer über die regelmäßigen Verhältniſſe in der Welt kein Syſtem aus ſich ganz gleichbleibenden Grundſätzen verfolgt werden.

Wie weit nun die Pythagoreer dieſe allgemeinen Anſichten von der Natur der Dinge im Beſondern nachwieſen, darüber ſind uns im Ganzen nur ſehr ungenügende und fragmentariſche Nachrichten übrig geblieben, welche überdies dadurch verdunkelt werden, daß ſich in vielen Fällen das echt alterthümlich Pythagoriſche nicht von dem unterſcheiden läßt, was ſpätere Neu-Pythagoreer, mit Zahlen und Figuren ſpielend, gefabelt haben. Nur ſo viel ſehn wir wohl im Allgemeinen, daß die Pythagoreer mit großer Kühnheit ihre Meinung verfolgten, daß alles Weſen der Dinge in harmoniſchen Verhältniſſen gegründet ſei, und eben in dieſer Kühnheit offenbart ſich uns, wie kräftig und lebendig ihre Lehre ihnen war.

Wir müſſen zuerſt hier ausführen, wie ihnen die phyſiſche Beſchaffenheit der Körper in den mathematiſchen Verhältniſſen gegründet war. Beſonders von der Farbe und vom Tone wird uns geſagt, daß ſie dieſelben aus der Oberfläche der Körper abgeleitet hätten [1]); es gilt dies aber auch wohl auf gleiche Weiſe von allen übrigen ſinnlichen Beſchaffenheiten. Nachdem ſie nemlich gezeigt hatten, wie die Einheit der Punkt, die Zweiheit die Linie, die Dreiheit die Fläche, die Vierheit der geometriſche Körper ſei, nahmen ſie weiter an, die Fünfheit ſei der phyſiſche

1) Arist. de sens. 3. *διὸ καὶ οἱ Πυθ. τὴν ἐπιφάνειαν χροιὰν ἐκάλουν.* Plut. de pl. ph. IV. 20; Heraclides ap. Porphyr. in harm. Ptol. c. 3. p. 213.

Digitized by Google

Körper mit seinen sinnlichen Beschaffenheiten [1]). Dies steht in Verbindung mit der Lehre von den Elementen, deren sie zuerst fünf gezählt zu haben scheinen, ausgehend von der Ableitung derselben aus den fünf regelmäßigen Körpern. Auf diese nemlich brachten sie die Figur der Elemente zurück, indem der Kubus die Erde, die Pyramide das Feuer, das Oktaeder die Luft, das Ikosaeder das Wasser und das Dodekaeder das fünfte Element sei [2]), welches erst später den Namen des Aethers erhalten zu haben scheint. Eine Analogie hiermit bot sich den Pythagoreern auch zwischen den fünf Elementen und den fünf Sinnen dar, welche sie wohl nicht vernachlässigten [3]).

Unter allen Elementen nahm den Pythagoreern das Feuer die erste Stelle ein. Sie betrachteten es gewissermaßen als das Princip des Lebens in der Welt [4]). Deswegen wiesen sie ihm auch die geehrteste Stelle in der Welt

---

1) Theol. arithm. 8. p. 56. *Φιλόλαος δὲ μετὰ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῆ διαστὰν ἐν τετράδι ποιότητα καὶ χρῶσιν ἐπιδεξαμένης τῆς φύσεως ἐν πεντάδι κτλ.* S. Böckh's Phil. Nr. 21.

2) Philol. ap. Stob. ecl. I. p. 10. *καὶ τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ σώματα πέντε ἐντί. τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ πῦρ, ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀὴρ καὶ ἁ τᾶς σφαίρας ὁλκὰς πέμπτον.* Plut. de pl. ph. II. 6. *Πυθαγόρας, πέντε σχημάτων ὄντων στερέων, ἅπερ καλεῖται καὶ μαθηματικά, ἐκ μὲν τοῦ κύβου φησὶ γεγονέναι τὴν γῆν, ἐκ δὲ τῆς πυραμίδος τὸ πῦρ, ἐκ δὲ τοῦ ὀκταέδρου τὸν ἀέρα, ἐκ δὲ τοῦ εἰκοσαέδρου τὸ ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ δωδεκαέδρου τὴν τοῦ παντὸς σφαῖραν.* Theol. arithm. 5. p. 26 fin. Herm. irris. phil. gent. 16. p. 225. Es beziehn sich hierauf auch einige der Erzählungen, welche vom Verrath des Hippasos handeln.

3) Stob. ecl. I. p. 1104; theol. arithm. l. l.; Arist. Quint. III. p. 122.

4) Diog. L. VIII. 27.

Digitized by Google

an, d. h. nach ihrer Vorstellungsweise die Grenze nach aussen und nach innen, also die Mitte der Weltkugel und ihre Kugelfläche. In der Mitte der Welt daher, lehrten sie, ruhe das Feuer, die Wache oder die Burg des Zeus (*Διὸς φυλακὴ, Ζηνὸς πύργος*), ein Kubus, weil der Kubus wegen seiner drei gleichen Intervallen ihnen der vollkommenste Körper ist, daher auch der Altar des Weltalls, welcher zuerst sich bildet, ehe noch Ordnung die übrige Welt durchdringt, und so die Anordnung der ganzen Welt leitet. Von diesem mittlern Feuer aber ausgehend, dringe auch das Feuer durch die ganze Welt und umfasse wieder ihre äußerste Grenze [1]). Dieser Vorzug, welchen sie dem Feuer vor allen übrigen Elementen gaben, hängt nun wohl auf das Genaueste damit zusammen, daß sie das Licht in ihrer Tafel der Gegensätze zu den Gründen des Vollkommenen, die Finsterniß aber zu den Gründen des Unvollkommenen rechneten. Daher ist ihnen auch das Feuer in der Mitte der Welt und um die Welt herum das Ruhende, ebenfalls einer der Gründe des Vollkommenen; um dasselbe herum aber drehen sich die zehn Weltkörper, welche die

1) Arist. de coelo II. 13. *ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ μέσου πῦρ εἶναί φασι. — — τῷ γὰρ τιμιωτάτῳ οἴονται προσήκειν τὴν τιμιωτάτην ὑπάρχειν χώραν, εἶναι δὲ πῦρ μὲν γῆς τιμιώτερον, τὸ δὲ πέρας τῶν μεταξύ· τὸ δὲ ἔσχατον καὶ τὸ μέσον πέρας. — — ἔτι δ' οἵ γε Πυθ. καὶ διὰ τὸ μάλιστα προσήκειν φυλάττεσθαι τὸ κυριώτατον τοῦ παντός· τὸ δὲ μέσον εἶναι τοιοῦτον· ὃ Διὸς φυλακὴν ὀνομάζουσι τὸ ταύτην ἔχον τὴν χώραν πῦρ.* Stob. ecl. I. p. 488. *Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ Ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν, βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως· καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον· πρῶτον δ' εἶναι φύσει τὸ μέσον.* S. Böckh's Philol. Nr. 11. Vergl. Stob. ecl. I. p. 452, 468.

Digitized by Google

Pythagoreer nach ihrer Vorstellung von der Vollkommenheit der Zahl Zehn annahmen, nemlich der Fixsternhimmel, die fünf Planeten, die Sonne, der Mond, die Erde und die Gegenerde[1]), welche als bewegte Körper auf die Seite des Unvollkommenen gehören. In der Bestimmung der Intervallen dieser Körper herrscht wieder das Gesetz der musikalischen Harmonie vor[2]) und giebt ihnen den Grund für ihre berühmte Lehre von der Harmonie der Sphären. Denn die Geschwindigkeit der Weltkörper in ihren Bewegungen dachten die Pythagoreer zu ihren Abständen von einander in gleichem Verhältniß, und weil jeder regelmäßig schwingende Körper einen Ton von sich gebe, so entspringe aus der Gesammtheit der himmlischen Bewegungen eine Harmonie der Töne, welche aber von uns überhört werde, weil wir von Geburt an sie vernähmen und jeder Ton nur gegen die entgegengesetzte Stille von uns unterschieden werde[3]), oder auch, weil die Harmonie des Ganzen wegen der Größe der Töne unser Vermögen zu hören übersteige[4]). Daß die Bewegung der himmlischen Körper um das Centralfeuer herum im Kreise geschehn soll, scheint sich mit der Vorstellung der Pythagoreer verbunden zu haben, daß die Kreisbewegung die vollkommenste sei, weil sie in sich

---

1) Stob. ecl. I. p. 488. *περὶ δὲ τοῦτο (τὸ μέσον) δέκα σώματα θεῖα χορεύειν, οὐρανόν, πλανήτας, μεθ' οὓς ἥλιον, ὑφ' ᾧ σελήνην, ὑφ' ᾗ τὴν γῆν, ἱφ' ᾗ τὸν ἀντίχθονα, μεθ' ἃ σύμπαντα τὸ πῦρ, ἑστίας ἐπὶ τὰ κέντρα τάξιν ἐπέχον.* Arist. met. I. 5.

2) Nicom. harm. manual. I. p. 6; Plut. de mus. 44.

3) Arist. de coelo II. 9.

4) Porphyr. in harm. Ptol. p. 257.

Digitized by Google

ſelbſt zurückkehre [1]). In Verbindung mit ihrer Vorſtellung von der Vollkommenheit des Lichts und der Unvollkommenheit der Finſterniß ſcheint auch ihre Abtheilung der Welt in die rechte und linke Seite derſelben geſtanden zu haben, indem ihnen die rechte Seite die Morgenſeite, die linke aber die Abendſeite [2]), alſo die Seite des Lichts und die Seite der Finſterniß bedeutet. Daher haben auch in ihrer Tafel der Gegenſätze Linkes und Rechtes neben Böſem und Gutem ihre Stelle gefunden. Auf eine ähnliche Weiſe ſcheinen aber auch die Gegenſätze zwiſchen unten und oben und zwiſchen vorn und hinten von ihnen gefaßt worden zu ſein [3]), indem ſie das Obere und Vordere das Gute, das Niedere aber und das Hintere das Böſe nannten.

Die einzelnen Himmelskörper nannten die Pythagoreer auch in einer untergeordneten Bedeutung Welten [4]), und ſie ſcheinen ſich dieſelben der Erde ähnlich gedacht zu haben. Von dem Monde wenigſtens wird uns geſagt, daß er nach ihrer Lehre erdartig ſei und bewohnt werde, und zwar von vollkommnern und ſchönern Weſen, als die Erde [5]), von Weſen, welche auch größer ſind, als die lebenden Weſen auf der Erde, wie es ſcheint, im Verhältniß der Umlaufszeit des Mondes zu der Umlaufszeit der Er-

---

1) Arist. probl. XVI. 9.

2) Plut. de pl. phil. II. 10; Stob. ecl. I. p. 358.

3) Arist. de coelo II. 13; ap. Simpl. de coelo fol. 94 a, 95 b; cf. Philol. ap. Stob. ecl. I. p. 360; Böckh's Philol. Nr. 10, wonach Philol. die Relativität dieſer Gegenſätze bemerkte.

4) Plut. de plac. ph. II. 13; Stob. ecl. I. p. 514.

5) Plut. de pl. ph. II. 30; Stob. ecl. I. p. 562.

Digitized by Google

de[1]). Die Meinung von der größern Vollkommenheit der Weſen auf dem Monde und, wenn die Vermuthung richtig iſt, auch auf den übrigen Weltkörpern, ſcheint aber überhaupt aus der Neigung der Pythagoreer hervorgegangen zu ſein, Alles in der möglichſten Vollkommenheit ſich zu denken, gegen welche nun freilich die unleugbare Unvollkommenheit der irdiſchen Dinge anzuſtoßen ſchien. Die Unvollkommenheit der Welt, ſtammend aus der Nothwendigkeit, daß ſich bei den entgegengeſetzten Gründen der Weltbildung das Beſſere aus dem weniger Guten entwickle[2]), ſchien aber den Pythagoreern hauptſächlich auf der Erde ihren Sitz zu haben; deswegen meinten ſie, in der übrigen Welt ſei vollkommene Ordnung, unter dem Monde aber unordentliche Veränderung[3]). Demgemäß theilte Philolaos die Welt in drei Theile, den Olympos nemlich, welcher die Reinheit der Elemente, d. h. wohl das Centralfeuer und das die Welt äußerlich umfaſſende Feuer, in ſich ſchließt, den Kosmos im engern Sinne, d. h. die vollkom-

---

1) Böckh's Philol. Nr. 15.

2) Vom Philolaos wird Diog. L. VIII. 85 geſagt: *δοκεῖ δὲ αὐτῷ πάντα ἀνάγκῃ καὶ ἁρμονίᾳ γίνεσθαι.* Die Nothwendigkeit wird hier, glaube ich, der Harmonie entgegengeſetzt, wie die Urſach des Vollkommenen der Urſach des Unvollkommenen.

3) Sehr verwirrt mit fremdartigen Vorſtellungen findet ſich dies Vita Pythag. ap. Phot. 10, 11 und ſonſt. Daß die Hauptſache aber Pythagoriſch iſt, geht aus der Eintheilung des Philolaos hervor. Stob. ecl. I. p. 420; Böckh's Philol. Nr. 22. *καὶ τὸ μὲν ἀμετάβλαστον αὐτοῦ* (sc. *τοῦ κόσμου*), *τὸ δὲ μεταβάλλον ἐστί καὶ τὸ μὲν ἀμετάβολον ἀπὸ τᾶς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς μέχρι σελάνας περαιοῦται, τὸ δὲ μεταβάλλον ἀπὸ τᾶς σελάνας μέχρι τᾶς γᾶς.*

Digitized by Google

nen geordnete Welt, welche alle übrigen Weltkörper außer der Erde umfaßt, und den Uranos, d. h. den Theil der Welt, welcher der Erdsphäre angehört [1]). Zu dem Kreise der Erde gehörte den Pythagoreern die Tugend, welche unvollkommen und noch im Ordnen begriffen ist, zum Kreise des Kosmos aber die vollkommene Weisheit. In der ungeordneten Veränderung auf der Erde mochten sie auch die Ursach suchen, daß uns so Vieles als etwas Zufälliges erscheine [2]), welches doch nicht sein könnte, wenn Alles nach vollkommen harmonischen Gesetzen geordnet wäre. Auch sahen sie bei der Betrachtung der irdischen Unvollkommenheit wohl darauf, daß uns das Licht des Centralfeuers nur mittelbar zukomme durch die Sonne und die übrigen Gestirne, diese es aber unmittelbar von dem allgemeinen Weltfeuer empfangen [3]); so wie sich denn diese ganze Vorstellungsart ihnen noch auf mehrere Weise verzweigte.

---

1) Stob. ecl. I. p. 488. *τὸ μὲν οὖν ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος, ἐν ᾧ τὴν εἰλικρίνειαν τῶν στοιχείων, Ὄλυμπον καλεῖ, τὰ δὲ ὑπὸ τὴν Ὀλύμπου φοράν, ἐν ᾧ τοὺς πέντε πλανήτας μεθ' ἡλίου καὶ σελήνης τετάχθαι, κόσμον· τὸ ὑπὸ τούτοις ὑποσελήνιόν τε καὶ περίγειον μέρος, ἐν ᾧ τὰ τῆς φιλομεταβόλου γενέσεως, οὐρανόν. καὶ περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίγνεσθαι τὴν σοφίαν, περὶ δὲ τὰ γενόμενα τῆς ἀταξίας τὴν ἀρετήν, τελείαν μὲν ἐκείνην, ἀτελῆ δὲ ταύτην.* Die Eintheilung hat manche Schwierigkeit, vorzüglich weil die Gegenerde und das Centralfeuer nicht erwähnt werden; auch ist wohl der Olympos als *περιέχον* nicht mit der Sphäre der Fixsterne zu verwechseln. Vergl. Böckh's Philol. Nr. 11 und meine Gesch. der Pythag. Phil. S. 201.

2) Aristoxen. ap. Stob. ecl. I. p. 206; vita Pyth. ap. Phot. 11.

3) Philol. ap. Stob. I. p. 528; Böckh's Philol. Nr. 14.

Digitized by Google

Es scheint nun diese Lehre, daß auf der Erde das Unvollkommene und die ungeordnete Veränderung sei, zwar aus der Erfahrung geflossen zu sein, allein, so wie es überhaupt der Charakter der Pythagorischen Ansicht war, Alles mit gewissen Eigenheiten der Zahlen in Verbindung zu bringen, so findet sich auch für diese Lehre eine Analogie der Zahlen, welche uns einen tiefern Blick in die Verzweigung der Zahlensymbolik mit der physischen Lehre der Pythagoreer verstattet, und überhaupt zeigt, wie kühn diese Männer ihren Gedanken verfolgten, daß Alles nach einer bestimmten Ordnung der Zahlen in der Welt bestehe. Es wird nemlich erwähnt, daß die Pythagoreer das Oben und Unten in der Welt an gewisse Begriffe knüpften und z. B. sagten, in dem einen Theile der Welt sei Meinung und schickliche Zeit (καιρός), etwas höher oder tiefer aber Ungerechtigkeit, nach Zahlen bestimmt, welche jenen Orten in der Welt zukämen [1]). Es ist hieraus klar, daß die Pythagoreer den einzelnen Weltkörpern, welche einen bestimmten Ort in dem All inne haben, einen höhern oder tiefern, auch bestimmte Begriffe beilegten, den Zahlen gemäß, welche den Ort der Weltkörper bestimmen, voraussetzend nemlich, daß einer jeden Zahl ein bestimmter Begriff entspreche. So bestimmten sie, daß derjenige Weltkörper, welcher die

1) Arist. met. I. 7. ὅταν γὰρ ἐν τῷδὶ μὲν τῷ μέρει δόξα καὶ καιρὸς αὐτοῖς ᾖ, μικρὸν δὲ ἄνωθεν ἢ κάτωθεν ἀδικία καὶ κρίσις ἢ μίξις, ἀπόδειξιν δὲ λέγωσιν, ὅτι τούτων μὲν ἓν ἕκαστον ἀριθμός ἐστι, συμβαίνει δὲ κατὰ τοῦτον ἤδη τὸν τόπον πλῆθος εἶναι τῶν συνισταμένων μεγεθῶν διὰ τὸ τὰ πάθη ταῦτα ἀκολουθεῖν τοῖς τόποις ἑκάστοις, πότερον οὗτος ὁ αὐτὸς ἀριθμός ἐστιν ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, ὃν δεῖ λαβεῖν ὅτι τούτων ἕκαστόν ἐστιν, ἢ παρὰ τοῦτον ἄλλος;

Digitized by Google

zweite Stelle einnehme, der Meinung anheim falle, weil die Zahl Zwei ihnen das Symbol der Meinung ist; dem Weltkörper aber, welcher die siebente Stelle habe, komme die gelegene Zeit zu, weil die Zahl Sieben ihnen die gelegene Zeit bezeichnete [1]). Gewiß ein kühner Versuch, nach allgemeinen Begriffen alles in der Welt zu bestimmen, eben so kühn, als ihre Zahlensymbolik willkürlich war. Nun finden wir aber, daß die Pythagoreer der Zweiheit allein unter allen Zahlen der Dekade mancherlei Symbole von nicht löblicher Art beilegten, weil sie als Princip des Geraden und der Menge betrachtet wurde. Schon die Meinung konnte ihnen im Gegensatz gegen die Wissenschaft oder die Gewißheit nur etwas Unvollkommenes sein; sonst heißt die Zweiheit aber auch Zwist und Verwegenheit [2]). Wenn wir aber die Pythagorische Ordnung der Weltkörper vergleichen, so finden wir, von dem Centralfeuer aus zählend, daß die Gegenerde die erste, die Erde aber die zweite Stelle unter ihnen einnimmt; darin mußten sie nun einen

1) Alex. Aphrod. in Arist. met. I. 7. fol. 14 a. Sed de ordine coelesti numerorum, quem Pythagorici asserebant, meminit (Aristoteles) in secundo libro de opinione Pythagoreorum. Darauf zu den eben angef. Worten des Arist. Qui res numeros esse dicebant, in hoc ordine ipsas in coelo collocabant, quo hoc, quod res ipsas esse dicebant, ex. gr. quem ordinem dualitatem habere rebantur, hunc opinionem in mundo obtinere confirmabant, quoniam his dualitas erat opinio. Rursus quem ordinem numerus septem obtineret, hunc in mundo assignabant tempestivitati, utique quoniam hunc numerum tempestivitatem esse censebant. Cf. Alex. Aphrod. in met. I. 5.

2) Plut. de Is. et Os. 75; cf. theol. arithm. 2, wo freilich Alles unter einander gemischt ist.

Digitized by Google

wahrhaft Pythagoriſchen Beweis finden, daß der Erde allein die Unvollkommenheit in der Welt zukommen müſſe.

Wenn wir nun bedenken, daß die Pythagoreer die Weltbildung als eine harmoniſche Entwicklung des erſten Eins ſich dachten, fortſchreitend von dem weniger Schönen und Guten zu dem Schönern und Beſſern, ſo geht uns daraus auch die Vermuthung hervor, daß ſie mehrere Abſchnitte des Fortſchreitens in der Weltbildung angenommen haben werden. Darauf deutet auch Philolaos, wenn er das mittlere Feuer in der Welt das Erſte nennt, welches ſich harmoniſch gebildet habe. Das jetzige Beſtehen der Welt aber konnte doch den Pythagoreern nur als eine im Ganzen weit vorgeſchrittene Entwicklung erſcheinen, da die Sphärenharmonie als das Ergebniß derſelben erſcheint. Eine Spur davon, daß die Pythagoreer eine frühere und weniger regelmäßige Bewegung der Weltkörper annahmen, könnte man darin finden, daß ſie die Milchſtraße, anknüpfend an die Mythe vom Phaethon, aus dem Fall eines Sterns oder aus der Bahn, welche vor der jetzigen Weltordnung die Sonne gehabt hätte, ſich erklärten [1]). Was aber die jetzige Welt betrifft, ſo ſcheinen auch in ihr die Pythagoreer größere Veränderungen zugelaſſen zu haben. Zwar bemerkte Philolaos, daß dieſe geſammte Welt von Ewigkeit ſei und in Ewigkeit bleibe, eine, von Einem, ihr Verwandten und Mächtigſten und Höchſten regiert, weil weder außer ihr, noch in ihr eine gewaltigere Urſache ſei, welche ſie verderben könnte [2]); aber das ewige Bleiben der Welt

1) Arist. meteorol. I. 8.

2) Stob. ecl. I. p. 418; Böckh's Philol. Nr. 22. Φιλόλαος ἄφ-

Welt schließt doch nicht die Vergänglichkeit der einzelnen Theile in ihr aus, und besonders der Erdkörper, in welchem die unordentliche Bewegung ist, mußte den Pythagoreern als ein Vergängliches erscheinen. Daher soll auch Philolaos von der Ernährung und von dem Vergehn der Erde gesprochen haben [1]), welche ihren Ursprung theils in dem Feuer des Himmels, theils in dem Wasser des Mondes hätten, und wenn es auch wahrscheinlich ist, daß dies nur von einem beständigen Wechsel des Vergehens und Werdens auf der Erde gelten sollte [2]), so scheint doch auch darin schon die Vergänglichkeit der Gestaltung des ganzen Erdenlebens angedeutet zu sein, welches vielleicht den Pythagoreern zu einer noch vollkommnern Entwicklung aufgespart scheinen mochte.

So wie wir nun in der Pythagorischen Lehre, daß sich das himmlische Feuer theils unmittelbar, theils mittelbar über alle Weltkörper ausgieße, den Ausdruck finden für die Ansicht, daß alle Weltkörper Theil haben an dem allgemeinen Leben der Welt, so spricht sich dies auch darin aus, daß die Pythagoreer allen einzelnen Dingen Leben beilegten, wenigstens dem Keime nach. Das Leben der

---

θαρτον τὸν κόσμον. λέγει γοῦν οὕτως ἐν τῷ περὶ ψυχῆς· παρὸ καὶ ἄφθαρτος καὶ ἀκαταπόνατος διαμένει τὸν ἄπειρον αἰῶνα· οὔτε γὰρ ἔντοσθεν ἄλλα τις αἰτία δυναμικωτέρα αὐτὰς εὑρεθήσεται οὔτ' ἐκτοσθεν, φθεῖραι αὐτὸν δυναμένα, ἀλλ' ἧς ὅδε ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος καὶ ἐς αἰῶνα διαμένει, εἷς ὑπὸ ἑνὸς τῶ ξυγγενέω καὶ κρατίστω καὶ ἀνυπερθάτω κυβερνώμενος.

1) Plut. de pl. ph. II. 5. Daß der Kosmos in dieser Stelle nur die Erde ist, hat Böckh bewiesen. Philol. Nr. 12.

2) S. Böckh a. a. O.

Digitized by Google

Dinge aber ordneten sie nach gewissen Stufen. Am eigenthümlichsten ist uns diese Lehre in einem Fragmente des Philolaos erhalten worden, nach welchem vier Stufen des Daseins angenommen werden, zuerst das Dasein, welches allen Dingen zukommt, Auswurf des Saamens und Erzeugung, gebunden an dem Organ der Schaamtheile, dann das Leben der Pflanzen, welchem Anwurzelung und Aufkeimung und als Organ der Nabel zugeschrieben wird, ferner das Leben der Thiere, welchem Seele und Empfindung und als Organ das Herz eigen ist, und endlich das Leben des Menschen, welchem Vernunft und als Organ Kopf und Gehirn beiwohnt. Alle diese Stufen lebendigen Daseins sind so geordnet, daß die höhere Stufe alles das mit in sich schließt, was den niedern zukommt [1]). Auch mit dieser Lehre müssen wir die Zahlentheorie uns in Verbindung denken; doch hält es schwer, sich über die Art der Verbindung sichere Auskunft zu verschaffen. Nur so viel ist klar, daß Philolaos, so wie die Pythagoreer überhaupt aus der Einheit bis zur Vierheit die Verhältnisse des mathematischen Körpers, aus der Fünfheit aber die sinnliche Beschaffenheit des physischen Körpers sich zusammensetzten,

1) Theol. arithm. 4. p. 22. Böckh's Philol. Nr. 21. *καὶ τέσσαρες ἀρχαὶ τοῦ ζώου τοῦ λογικοῦ, ὥσπερ καὶ Φιλόλαος ἐν τῷ περὶ φύσεως λέγει, ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλός, αἰδοῖον· κεφαλὰ μὲν νόω, καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος, ὀμφαλὸς δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τῶ πρώτω, αἰδοῖον δὲ σπέρματος καταβολᾶς τε καὶ γεννάσιος· ἐγκέφαλος δὲ τὰν ἀνθρώπω ἀρχάν, καρδία δὲ τὰν ζώω, ὀμφαλὸς δὲ τὰν φυτῶ, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυμπάντων.* Hiermit stimmt überein, daß die Seele, nemlich des Menschen, vom Herzen bis zum Gehirn reiche. Diog. L. VIII. 30.

Digitized by Google

ſo aus den folgenden Zahlen die Ordnungen des höhern lebendigen Daſeins beſtimmte. Es ſei gewagt, hier eine Vermuthung auszuſprechen, welche allerdings nicht mit ſichern Beweiſen, ſondern nur mit hie und da durchſchimmernden Andeutungen belegt werden kann. Gewiß iſt es, wie geſagt, daß mit der Fortſchreitung der Zahlen in der erſten Dekade die höhern Stufen des Daſeins bezeichnet wurden. Demnach würde nach der Ableitung des phyſiſchen Körpers aus der Fünfzahl auf die Zahl Sechs das Pflanzenleben fallen, auf die Zahl Sieben das thieriſche, auf die Zahl Acht das menſchliche Leben, wie es auf der Erde iſt. Bedenkt man nun, daß Philolaos dem menſchlichen Leben auf der Erde nur die Tugend, dem höhern Leben aber im Kosmos, d. h. auf den übrigen Planeten, die Weisheit zutheilte, ſo leuchtet ein, daß für dieſes göttliche oder dämoniſche Leben die Zahl Neun das Symbol geweſen ſein dürfte, daß aber endlich die Zahl Zehn den Pythagoreern das ganze Leben der Welt und das letzte Princip der Dinge bedeutet habe, iſt ſchon früher erwähnt worden [1]). Da nun aber die niedern Stufen des Daſeins

1) Theol. arithm. 8. p. 56. Böckh a. a. O. *Φιλ. δὲ μετὰ τὸ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῇ διαστὰν ἐν τετράδι ποιότητα καὶ χρῶσιν ἐπιδειξαμένης τῆς φύσεως ἐν πεντάδι, ψύχωσιν δὲ ἐν ἑξάδι, νοῦν δὲ καὶ ὑγείαν καὶ τὸ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον φῶς ἐν ἑβδομάδι, μετὰ ταῦτά φησιν ἔρωτα καὶ φιλίαν καὶ μῆτιν καὶ ἐπίνοιαν ἐπ' ὀγδοάδι συμβῆναι τοῖς οὖσιν.* Vielleicht iſt in dieſem Berichte einige Verwirrung. Wenn *ψύχωσις* der Sechs und *νοῦς* der Sieben zugeſchrieben wird, ſo ſcheint dies nach dem zuvor angeführten Fragmente des Philol. mehr auf Thier und Menſch, als auf Pflanze und Thier zu deuten; allein daß *νοῦς* auch den Thieren von den Pyth. beigelegt wurde, iſt aus an-

Digitized by Google

auch durch eine gewisse Organisation sich von einander unterscheiden, so scheinen die Pythagoreer auch den lebendigen Wesen auf den übrigen Weltkörpern eine andere Organisation zugeschrieben zu haben, als dem Menschen, welches daraus hervorgeht, daß Philolaos ihnen alle Absonderungen absprach [1]). Von der ganzen Welt ist es bekannt, daß sie ihr die Gestalt einer Kugel beilegten [2]).

Nun sehen wir aber auch in dieser Art, wie die Pythagoreer die ganze Zusammensetzung und das Leben der Welt sich vorstellten, hie und da Begriffe, welche auf das geistige, besonders das sittliche Leben Beziehung haben, hervortreten; das Physische dagegen, so weit es nicht in der bloßen Form der Erscheinungen, d. h. in Zahl und Figur, gegründet ist, ist ihnen untergeordnet und wird von ihnen vernachlässigt [3]). Daher scheint denn besonders die Lehre von der Seele ein Gegenstand ihrer Untersuchung gewesen zu sein. Daß sie die Seele eine Zahl [4]) oder auch eine

---

dern Stellen gewiß, und ψίχωσις konnte auch wohl den Pflanzen zugeschrieben werden; daß aber die Pythagoreer in ihrer aufsteigenden Vergleichung der Zahlen mit den Weisen des Daseins und des Lebens die Pflanzen vergessen haben sollten, ist nicht wahrscheinlich; μῆτις u. ἐπίνοια passen wieder trefflich auf das Menschengeschlecht. Daß der Neunzahl, als der nächsten an der Zehn, besondere Vortrefflichkeit zugeschrieben wurde, geht aus theol. arithm. 9 hervor.

1) Stob. ecl. I. p. 562.

2) Philol. ap. Stob. ecl. I. p. 452, 468.

3) Dies und nicht mehr will wohl Arist. met. I. 7 sagen: διὸ περὶ πυρὸς ἢ γῆς ἢ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων οὐδ' ὁτιοῦν εἰρήκασιν, ἅτε οὐθὲν περὶ τῶν αἰσθητῶν οἶμαι λέγοντες ἴδιον.

4) Plut. de pl. phil. IV. 2; de anim. procr. I. 2.

Harmonie [1]) nannten, zeigt nur, daß sie bei der Betrachtung derselben ihre allgemeine Vorstellungsweise nicht außer Augen ließen, es giebt uns aber keine nähere Bestimmung über das, was sie sich unter der Seele dachten. Wenn sie nun nicht unterlassen konnten, die Erscheinungen des einzelnen Seelenlebens auf die allgemeine beseelende Kraft in der Welt zurückzuführen, so ist es auch keinem Zweifel unterworfen, daß ihnen alle Seelen nur ein Ausfluß der allgemeinen Weltseele waren [2]). Dies drückten die Spätern in der Formel aus, von außen komme die Seele in den Körper [3]); genauer aber möchte es wohl gelautet haben, die Seele sei dem Körper eingepflanzt durch Zahl und harmonisches Verhältniß [4]). Wenn man nun bemerkt, wie den Pythagoreern aus den Verhältnissen der Zahlen oder der Einheiten das Körperliche entsteht, und wie Platon die Lehre, daß die Seele die Harmonie des Körpers sei, behandelt und sie dem Simmias, welcher den Philolaos gehört hatte, in den Mund legt [5]), so wird es wohl der Pythagorischen Lehre am nächsten kommen, wenn wir ihr gemäß die Seele als das Zahlenverhältniß, welches ihren Körper harmonisch bildet, betrachten, womit überdies auch die Lehre des Philolaos, daß verschiedne Arten der Organe

1) Philol. ap. Macrob. somn. Scip. I. 14; Claud. Mamert. II. 7; cf. Arist. de anim. I. 4; polit. VIII. 5.

2) Cic. de nat. D. I. 11; Plut. de pl. ph. IV. 7.

3) Stob. ecl. I. p. 790.

4) Claud. Mam. l. l. anima inditur corpori per numerum et immortalem eandemque incorporalem convenientiam.

5) Phaed. p. 85 f.

Digitized by Google

auch verſchiedne Arten der Seelen vorausſetzen, auf das Beſte zuſammenſtimmt. Darnach würde nun die Seele zwar unkörperlich ſein [1]), wie ja auch die Zahlen den Pythagoreern unkörperlich ſind, als Gründe des Körperlichen; ſie würde aber auch nur in irgend einem körperlichen Verhältniſſe erſcheinen können.

Mit der Lehre von der Seele ſteht den Pythagoreern auch die Lehre von den Dämonen und Heroen in genauer Verbindung. Die Pythagoreer wunderten ſich, wenn jemand ſagte, daß er keinen Dämon geſehn hätte [2]), ſo daß ſie dämoniſche Erſcheinungen für etwas nicht Ungewöhnliches gehalten haben müſſen. Von guten und böſen Dämonen wird nach Pythagoriſcher Lehre geſprochen [3]), von ihnen ſollen den Menſchen die Anzeichen der Krankheit und der Geſundheit und die Träume ſtammen [4]); auf ſie mancherlei heilige Gebräuche ſich beziehn [5]). Wenn wir nun mit dieſen Ueberlieferungen das vergleichen, was Ariſtoteles über die Seele nach Pythagoriſcher Lehre ſagt, daß nemlich Einige die Sonnenſtäubchen in der Luft, Andere das, was dieſe bewegt, Seele genannt hätten [6]), und dabei bemerken, daß die in der Luft ſchwebenden Seelen von den Py-

1) Claud. Mam. l. l.; Plat. Phaed. l. l. *ὡς ἡ μὲν ἁρμονία ἀόρατόν τι καὶ ἀσώματον.*

2) Arist. ap. Apulej. de deo Socr. p. 53. ed. Francof.

3) Plut. de Is. et Os. 25; de plac. phil. I. 8.

4) Diog. L. VIII. 32. Die Pythagoreer hielten auf Traumdeutung. Cic. de div. I. 3; II. 58.

5) Diog. L. l. l.

6) De anim. I. 2. *ἔφασαν γάρ τινες αὐτῶν, ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα, οἱ δὲ τὸ ταῦτα κινοῦν.*

Digitized by Google

thagoreern Dämonen und Heroen genannt wurden [1]), so müssen wir wohl annehmen, daß die Pythagoreer der Meinung waren, daß auch außer dem organischen Körper die Seelen ein Leben hätten, wenn auch nur ein unvollkommenes Traumleben [2]), den Schatten, welche im Hades sind, gleichend; ja es scheint, daß ihnen Dämonen und Heroen nichts Anderes bedeutet haben, als Seelen, welche noch nicht in thierische oder menschliche Körper eingegangen oder aus solchen schon wieder ausgeschieden sind. Hieran konnte sich nun ihre Lehre von der Seelenwanderung anschließen, indem sie annahmen, daß die aus den Körpern ausgesonderten Seelen wieder in andere Körper eingehn könnten [3]), die ihnen zukommende Harmonie bildend. Diese Vorstellungsweise ist zu bekannt, als daß es nöthig wäre, darüber weitläuftiger zu sein. Es ist jedoch zu bemerken, daß die Verbindung, welche eine Seele mit einem Leibe eingeht, nicht als zufällig angesehn werden darf, sondern der Pythagorischen Lehre die Vorstellung zum Grunde liegt, daß die Seele dem Leibe passen müsse. Auch ist nicht zu übersehn, daß die Lehre der Pythagoreer eine Wanderung der Seelen nur durch die Thiergeschlechter annimmt [4]), weil nach dem Philolaos die Pflanzen zwar Leben, aber nicht

---

1) Diog. L. l. l.

2) Porphyr. de antr. Nymph. 28.

3) Arist. de anim. I. 3. *ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα.* Die älteste Spur davon findet sich in den Versen des Xenophanes b. Diog. L. VIII. 36.

4) So viel ich weiß, hat nur Theodoret. haeret. fab. comp. V. 20 eine andere Angabe, welcher aber nicht zu trauen ist.

Digitized by Google

Seele haben [1]), und daß nach derselben auch andere Weisen des Seelenlebens statt finden, als die wärend der Wohnung in irgend einem thierischen oder menschlichen Leibe, nemlich theils ein Zustand der Seele vor dem Eingehn in den organischen Leib, theils ein Zwischenzustand zwischen den Einwanderungen in verschiedne Leiber. Uebrigens ist in diesen Lehren Manches unklar; die Lehre von der Seelenwanderung gehörte wohl gewiß zu den heiligen Mythen der Pythagoreer [2]), und daher läßt sich vermuthen, daß Manches in ihr den philosophirenden Pythagoreern nur bildlich gegolten habe, um nur die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele zu bezeichnen; besonders scheint die Lehre von dem Leben der Seele außer dem organischen Körper nicht gut vereinbar mit der Meinung, daß die Seele die Harmonie des Körpers und in ihren Thätigkeiten an gewisse Organe des Leibes gebunden sei; nur so viel sehn wir aus einer Erzählung, welche ganz Pythagorisch klingt, daß man auch den Zuständen der Seele außer dem thierischen Körper eine gewisse Harmonie beilegte, und auch nicht etwa die einzelne Seele in die allgemeine Harmonie sich auflösen ließ; es wird uns nemlich erzählt, Eurytos habe einem Hirten geglaubt, daß am Grabe des Philolaos dessen Stimme gehört werde, und nur gefragt, welche Harmonie sie singe [3]). Auch ist mit der Lehre von der Seelenwanderung der Glaube an Vergeltung nach dem Tode eng verbunden, und schließt natürlich jede Auflösung der

1) S. oben; Diog. L. VIII. 28.

2) Dafür spricht auch der Ausdruck des Arist. a. a. O.

3) Jambl. v. P. 139, 148.

Digitized by Google

Persönlichkeit aus; den Bösen wird ihr Aufenthalt in dem Tartaros zugewiesen, wo der Donner sie schreckt [1]), sie sind von der Gemeinschaft mit den Guten ausgeschlossen und werden von den Erinnyen in unzerbrechlichen Banden gehalten; die Guten aber sollen in den höchsten Ort eingehn und dort ein gemeinsames Leben leben [2]).

Die Verbindung der Seele mit dem Körper bietet den Pythagoreern noch eine andere Seite dar, von welcher aus sie auf ihre allgemeine Lehre zurückgeblickt haben. So wie nemlich Alles einer göttlichen Verwaltung der Dinge unterliegt, so wird es auch als ein göttliches Geschick betrachtet, daß die Seele in dem Körper ist und gleichsam in ihm, wie in einem Grabe begraben, wohnt, zur Strafe für irgend einen Frevel [3]), weswegen auch niemand von der ihm angewiesenen Stelle in der Welt weichen solle. Damit scheint es auch zusammenzuhängen, daß die Pythagoreer von einem angebornen Geschick der Menschen sprachen, welches sowohl in den zufälligen Glücksfällen, als

1) Arist. anal. post. II. 11. Warum man, wie Lobeck (de Pythagoreorum sententiis mysticis. Regiom. 1827) ohne Anführung eines Grundes will, hierbei an die Titanen, welche nemlich in dem Homerischen Tartaros wohnen, denken soll, sehe ich nicht ein; ich denke an den Platonischen Tartaros Phaed. p. 113; de rep. X. p. 616, wo Vieles, und auch die Furcht vor dem Gebrüll des Abgrundes, pythagorisirt. Dabei habe ich auch die Auslegung des Themistios auf meiner Seite.

2) Diog. VIII. 31; Plut. n. posse suav. vivi sec. Epic. 28.

3) Philol. ap. Clem. Alex. strom. III. p. 433; Böckh's Philol. Nr. 23. *μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διά τινος τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθαπται.* Plat. Phaed. p. 61 f.; Athen. IV. 14. p. 157; Diog. L. VIII. 31; Cic. de senect. 20.

Digitized by Google

auch in ihren größern oder geringern Fähigkeiten erblickt werde [1]). Wir ersehen hieraus den religiösen und sittlichen Sinn der Pythagorischen Schule, so wie er sich unter dem Einflusse der Meinung von der Unvollkommenheit des irdischen Lebens gestaltete. Doch muß hinzugesetzt werden, daß auch wieder die Verbindung der Seele mit dem Körper, wie wenig sie sonst einen vollkommenen Zustand der Seele voraussetzen mag, doch der Seele die Mittel zu einem ihr gemäßen Werke darbietet; denn durch den Körper erhält sie die Werkzeuge ihrer Thätigkeit und ihres Erkennens, die Sinne. Dies erkannten die Pythagoreer an, indem sie lehrten, die Seele liebe den Körper, weil sie ohne ihn die Sinne nicht gebrauchen könne, welche doch zur Erkenntniß nothwendig wären [2]). Es erscheint ihnen also auf der einen Seite das Leben der Seele im Körper als ein unglückseliger Zustand, von der andern Seite aber auch als ein nothwendiger, welcher in der allgemeinen Verknüpfung der Dinge seine Bestimmung zum Guten habe.

Da nun, wie schon erwähnt, die Pythagoreer mehrere Stufen des Seelenlebens annahmen, von welchen die niedern in den höhern enthalten sein sollten, so werden sie auch eine Eintheilung der Seelenvermögen gehabt haben. Ihre Eintheilung aber beruhte auf der Verschiedenheit zwischen Menschen und Thieren, also, wie es gewöhnlich aus-

---

1) Aristoxen. ap. Stob. ecl. I. p. 206.

2) Claud. Mam. l. l. Diligitur corpus ab anima, quia sine eo non potest uti sensibus. Philol. ap. Stob. ecl. I. p. 8. τὸν δὲ οὐτος (ὁ ἀριθμός) καττὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται. Cf. Plut. quaest. Rom. 10.

Digitized by Google

gedrückt wird, auf der Verschiedenheit zwischen Vernünftigem und Unvernünftigem. Daher theilten sie die Seele in das Vernünftige und in das Unvernünftige ein; dieses allein wohne den Thieren bei, beides aber dem Menschen [1]). Außer dieser Eintheilung in zwei, wird aber auch noch eine Eintheilung in drei Theile den Pythagoreern beigelegt, über welche jedoch die Nachrichten schwanken und daher nicht mit Sicherheit geurtheilt werden kann. Die Spätern waren meistentheils geneigt, den Pythagoreern dieselbe Eintheilung der Seele zuzuschreiben, welche sich beim Platon findet, in Begierde, Muth und Vernunft; allein es ist sehr gegründeter Verdacht gegen die Richtigkeit dieser Angabe [2]). Eine andere Ueberlieferung empfiehlt sich wegen der Eigenthümlichkeit der Ausdrücke, in welchen die Eintheilung mitgetheilt wird. Die Pythagoreer sollen die dem Menschen eigenthümliche Kraft der Seele *φρένες*, das Thierische aber *νοῦς* und *θυμὸς* genannt haben, so daß der *θυμὸς* seinen Sitz im Herzen, der *νοῦς* und die *φρένες* aber in dem Gehirn hätten [3]). Dies ließe sich so mit der Philolaischen Eintheil-

---

1) Galen. de Hipp. et Plat. plac. IV. 7; V. 6 sec. Posidonium; Cic. qu. Tusc. IV. 5. Pythagoras primum, deinde Plato animum in duas partes dividunt, alteram rationis participem, alteram expertem; in participe rationis ponunt tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam; in illa altera motus turbidos tum irae, tum cupiditatis, contrarios inimicosque rationi.

2) S. meine Gesch. der Pyth. Phil. S. 220 f.

3) Diog. L. VIII. 30. *τὴν δὲ ἀνθρώπου ψυχὴν διαιρεῖσθαι τριχῆ, εἴ τε νοῦν καὶ φρένας καὶ θυμόν· νοῦν μὲν οὖν εἶναι καὶ θυμὸν καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις· φρένας δὲ μόνον ἐν ἀνθρώπῳ. εἶναι δὲ τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ καρδίας μεχρὶ ἐγκεφάλου.*

Digitized by Google

lung der Arten des Lebens vereinigen, daß doch nicht unbemerkt bleiben konnte, wie auch die Thiere Gehirn haben, wenn auch nicht als so vollkommenes Organ, wie die Menschen. Mit andern Ausdrucksweisen des Philolaos aber, welche den νοῦς als das Eigenthümliche des Menschen zu bezeichnen scheinen, stimmt jene Ueberlieferung nicht überein, und man müßte, wenn man sie retten wollte, wenigstens annehmen, daß über diesen Punkt verschiedne Ausdrucksweisen in der Pythagoriſchen Schule statt gefunden hätten.

Die Eintheilung der Seele in das Vernünftige und in das Unvernünftige hat übrigens, wenn wir auf die Ueberlieferungen sehn, eine offenbare Beziehung zu dem Handeln; aber auch wohl eben so sehr zu dem Erkennen. Denn daß die Pythagoreer von diesem bei der Betrachtung der Seele gehandelt haben, darf keinem Zweifel unterworfen werden. Wie sehr aber das Erkennen mit der Organisation von ihnen verknüpft wurde, geht daraus hervor, daß sie auch den Thieren einen Keim der Vernunft beilegten, nur daß diese, wegen der unverhältnißmäßigen Mischung des Körpers und wegen ihres Mangels an Sprache, zu keiner vernünftigen Thätigkeit kommen könne [1]). Dieser Satz ist nun gewiß nicht aus der Erfahrung hervorgegangen, so daß wir ihn wohl nur aus dem Streben der Py-

---

καὶ τὸ μὲν ἐν τῇ καρδίᾳ μέρος αὐτῆς ὑπάρχειν θυμόν· φρένας δὲ καὶ νοῦν τὰ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ. Nicht in den Worten, aber in der Sache stimmt damit überein Plut. de pl. ph. IV. 5. Πυθ. τὸ μὲν ζωτικὸν περὶ τὴν καρδίαν, τὸ δὲ λογικὸν καὶ νοερὸν περὶ τὴν κεφαλήν.

1) Plut. de pl. ph. V. 20.

Digitized by Google

thagoreer, überall in der Welt wenigstens die Möglichkeit der Vernunft zu erblicken, ableiten dürfen. Ein solches Streben ist überdies auch unverkennbar in der ganzen Lehre der Pythagoreer. Die Verknüpfung aber des Vernünftigen mit der leiblichen Beschaffenheit drückt sich auch in dem schon früher Erwähnten aus, daß sie nemlich den Sinnen eine bedeutende Rolle in unserer wissenschaftlichen Thätigkeit zuschrieben, wenn auch nicht die wichtigste; denn freilich mußte ihnen die mathematische Forschung, welche nicht durch die Sinne vollzogen wird, unter allen wissenschaftlichen Thätigkeiten die größeste Bedeutung haben. So wie sie nun angenommen haben sollen, daß nur das Gleiche durch das Gleiche erkannt werde [1]), so mochten sie auch meinen, daß durch den körperlichen Sinn auch nur Körperliches, nicht aber die Gründe der sinnlichen Erscheinung erkannt werden könnten; so sollen sie die Erscheinungen der musikalischen Harmonie durch das Ohr gemessen, ihr Verhältniß aber durch die Vernunft bestimmt haben [2]), und hiermit übereinstimmend wird auch dem Philolaos die Lehre zugeschrieben, daß der mathematische Verstand das Kriterion der Wahrheit sei [3]). Die Zahl nemlich und die Harmonie ist die Quelle aller Wahrheit, und wenn sie nicht in den Dingen wäre, so wäre nichts Wahres zu erkennen; sie fügt auch in der Wahrnehmung die Dinge der Seele, denn das Organische besteht nur durch Harmonie der Zahlen, und wenn wir auch nicht die Quelle aller Wahrheit,

1) Sext. Emp. adv. math. VII. 92.

2) Porphyr. in Ptol. harm. p. 208; Boeth. de mus. I. 9; cf. V. 16.

3) Sext. Emp. l. l.

Digitized by Google

das ewige Wesen der Dinge und ihre Natur selbst an und für sich zu erkennen vermögen, so erblicken wir sie doch durch Sinn und Vernunft in den Dingen [1]). So knüpft sich den Pythagoreern alles Erkennen an ihre Zahlentheorie an.

Aber die Eintheilung der Seele hat den Pythagoreern auch eine sittliche Bedeutung gehabt. Sie haben zuerst, wie Aristoteles sagt, Einiges in der Sittenlehre zu bestimmen versucht [2]), allein was sich ihnen hiervon wissenschaftlich und von ihrer allgemeinen Ansicht der Dinge abgesondert ausbildete, scheint doch nur von geringer Bedeutung gewesen zu sein. Ob sie etwas über das höchste Gut oder über das Ziel alles vernünftigen Handelns festgesetzt haben, bleibt zweifelhaft bei sehr verschiednen Angaben der Spätern hierüber [3]); daß sie aber den Begriff der Tugend erörterten, möchte schon daraus hervorgehn, daß Philolaos die Tugend als das Eigenthümliche des sittlichen Lebens auf Erden bezeichnete. Sie sollen die Tugend eine Harmonie genannt haben [4]), welches aber zur nähern Bestimmung die Nachweisung bedarf, worin die Harmonie der

---

1) S. oben. Stob. ecl. I. p. 8. Böckh's Philol. Nr. 18. *οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐδενὶ οὐθὲν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν ποθ' αὑτὰ οὔτε ἄλλω ποτ' ἄλλο, εἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἃ τούτω ἰσασία· νῦν δὲ κτλ.* Theol. arithm. 10. p. 61.

2) Eth. magn. I. 1.

3) Stob. ecl. II. p. 64, 66; serm. XI. 25; Clem. Alex. serm. IV. p. 535; Jambl. v. P. 137; Procl. in Plat. Alcib. prim. III. p. 72; in Plat. Parm. II. p. 78, 112. ed. Cous.; Heracl. Pont. ap. Clem. Alex. strom. II. p. 417.

4) Diog. L. VIII. 33.

Digitized by Google

Tugend beſtehe. Nicht unwahrſcheinlich iſt es, daß die Pythagoreer dieſelbe in der Uebereinſtimmung des Vernünftigen und des Unvernünftigen durch den ganzen Lauf unſers Lebens ſuchten. Denn auf der einen Seite, wenn Philolaos bemerkte, daß einige Gründe ſtärker als wir ſelbſt wären [1]), ſo ſcheint er damit die Gewalt unvernünftiger Leidenſchaften bezeichnet zu haben, welche aber überwältigt werden müßten von der Vernunft, wenn wir ein ruhiges und harmoniſches Leben führen wollten, und in dieſem Sinne gebrauchten auch die Pythagoreer die Muſik zur Beſchwichtigung der Leidenſchaft und zur Erregung der Thatkraft [2]). Von der andern Seite, daß die Pythagoreer nach Zuſammenhang und Uebereinſtimmung des ganzen Lebens ſtrebten, finden wir darin ausgedrückt, daß ſie die Ueberlegung des Vergangenen und des Zukünftigen zu ſittlichen Zwecken empfahlen [3]). Das, was über einzelne Tugenden nach Pythagoriſcher Lehre geſagt wird, iſt meiſt zweifelhaft oder entſchieden zu verwerfen; nur über die Gerechtigkeit wiſſen wir aus ſichern Nachrichten, daß ſie dieſelbe eine gleichmal gleiche Zahl nannten, womit ſie ausdrücken wollten, es ſei gerecht, daß jeder das, was er verübt habe, wieder erleide [4]). Man wird ſich nicht wun-

---

1) Arist. eth. Eud. II. 8. *εἶναί τινας λόγους κρείττους ἡμῶν.*

2) Plut. de Is. et Os. 81; de virt. mor. 3; de mus. 37; Porphyr. v. P. 30; Jambl. v. P. 64.

3) Carm. aur. v. 40 f.; Cic. de senect. 11; Porph. v. P. 40; Jambl. v. P. 165.

4) Arist. eth. magn. l. l.; I. 34; eth. Nic. V. 5.

Digitized by Google

dern, in der Kindheit der Ethik einen so rohen Begriff zu finden.

Von einer wissenschaftlichen Entwicklung politischer Grundsätze bei den Pythagoreern finden wir keine Spur, welche sicher leiten könnte, wiewohl es nicht unwahrscheinlich ist, daß sie auch hierüber gewisse allgemeine Lehren sich entwickelt hatten. Dagegen finden wir eine Menge von Lebensregeln den Pythagoreern beigelegt, deren innerer Zusammenhang allein aus den Oertlichkeiten und den Verhältnissen, welche sich in der Pythagorischen Gesellschaft gebildet hatten, abgeleitet werden kann. Wenn wir aber diese Gesellschaft als das Erzeugniß ihrer Gesinnung betrachten müssen, so sind uns jene Maximen auch von Wichtigkeit, um den Charakter der Pythagorischen Schule zu bestimmen. Im Allgemeinen, denn auf das Einzelne uns einzulassen, ist hier der Ort nicht, zeigt sich uns in diesen Vorschriften das Festhalten an alterthümlicher Religiosität, welches den Spätern als Aberglaube erschien und an welches sich auch freilich eine große Masse des Abergläubischen anschloß. So wird den Pythagoreern der Spruch in den Mund gelegt, wir würden besser, wenn wir zu den Göttern gingen [1]); so wird das ganze Leben des Menschen als ein Leben unter der Führung der Götter betrachtet, als ein Werk, welches wir nach göttlichem Geschick vollbringen müssen, und daraus die Verwerflichkeit des Selbstmordes abgeleitet [2]); so sagte Archytas, dasselbe sei der Schiedsrichter und der Altar, denn zu beiden nehme der, welchem Un-

1) Plut. de def. orac. 7; de superst. 9.

2) Vergl. Böckh's Philol. Nr. 23.

Unrecht geschah, seine Zuflucht [1]); so wurde auch die Beleidigung der Ehefrau verboten, weil sie als Schutzflehende vom Altare weggeführt werde [2]). Die meisten Lebensregeln der Pythagoreer sind ascetischer Art; sie dringen auf Mäßigung in den sinnlichen Begierden und in den Leidenschaften, wie uns denn der Pythagoreer Besiegung des Zorns besonders gerühmt wird, auf Bewahrung der Treue und auf Liebe und Freundschaft, deren Muster, wie Damon und Phintias, den Pythagoreern zugezählt werden, endlich auch auf Abhärtung in Hunger und Durst, in Arbeit und allerlei Beschwerden, so daß es eine ihrer Vorschriften war, dem Tragenden nichts von der Last abzunehmen, sondern ihr zuzulegen [3]). Wir erkennen hierin den strengen, aber auch durch Philosophie gemilderten Charakter der Dorer. So wie sie nun durch Ascetik das Sittliche in sich auszubilden suchten, mußten sie auch bemerken, daß nur die Ascetik sich einen sichern Erfolg versprechen könne, welche schon mit der frühesten Jugend dem Menschen eingepflanzt wird, und daher finden wir denn auch, daß die Pythagoreer sich hauptsächlich um das bemüht haben, was bei den Griechen nothwendiger Bestandtheil der Erziehung war, um Gymnastik und Musik, beide in ihrer weitern Bedeutung, und daß sie überhaupt die Wichtigkeit der Er-

1) Arist. rhet. III. 11.

2) Arist. oecon. I. 4; Jambl. v. P. 84.

3) Jambl. protrept. 21. p. 131 f.; Porphyr. v. P. 42. c. not. Ritterh.; Plut. de frat. am. 17; de exil. 8; Aristoxen. ap. Stob. serm. X. 67. etc.

Digitized by Google

ziehung für den Einzelnen und für den Staat erkannt hatten [1]).

Doch das Ethische drückt sich bei den Pythagoreern weniger in einzelnen Lehren, als in ihrer ganzen Ansicht aus. Wenn man das Ganze ihrer Meinungen überblickt, so ist nicht zu verkennen, wie ihnen Alles in einem ethischen Lichte erscheint. Die ganze Weltordnung ist ihnen eine harmonische Entwicklung des ersten Grundes aller Dinge, nicht zu äußerer Schönheit, sondern zu Tugend und Weisheit, auf Erden und im Kosmos; diese sind nicht zuerst, sondern sie sollen werden durch das Leben des All und in ihm der einzelnen Seelen, welche an der allgemeinen belebenden Kraft Theil haben. Daher ist die ganze Harmonie der Welt, unvollkommen, wie sie noch immer ist, nach sittlichen Begriffen geordnet, und hier ist in der Welt Ungerechtigkeit, hier gelegene Zeit oder Tugend und Weisheit; den einzelnen Seelen aber ist auch Strafe und Belohnung für ihr Thun von dem Ordner der Welt bestimmt. Dieses möchte die eine Seite der Pythagorischen Ansicht von der Welt sein; die andere dagegen wendet sich der Mathematik zu, verknüpft sich jedoch mit der erstern durch die allgemeine Vorstellung von der Ordnung, welche im Begriffe der Harmonie ausgedrückt wird. Von dieser Seite ist nun das Eigenthümliche der Pythagorischen Lehre darin zu suchen, daß sie das Mathematische zum Grunde der Naturerscheinungen machte, also aus der Form der Sinnlichkeit Alles abzuleiten bestrebt war, die Form der Sinnlichkeit selbst aber wieder darin gegründet fand, daß

1) Aristoxen. ap. Stob. serm. XLIII. 49.

Digitized by Google

die Einheit des unvollkommenen Urgrundes in eine Mehrheit von Dingen und Erſcheinungen ſich entwickeln müſſe. So liegt alſo auch hierbei wieder die Vorausſetzung der urſprünglichen Unvollkommenheit, welche aus der Nothwendigkeit des Gegenſatzes abgeleitet wird, zum Grunde, und dieſe Vorausſetzung dürfte daher wohl als das Band angeſehn werden, durch welches die beiden Seiten der Pythagoriſchen Lehre zuſammengehalten werden. Die oberſte Einheit, aus welcher Alles wird, und die Gründe, welche ſie in ſich umfaßt, müſſen nun wohl als etwas Ueberſinnliches, weder durch Inhalt, noch durch Form der Sinnlichkeit Beſtimmtes angeſehn werden, und daher durfte von der Pythagoriſchen Lehre geſagt werden, daß ihre Gründe geeignet ſeien, zu dem Höhern aufzuſteigen, allein ihre oberſte Einheit iſt ihnen auch nur dem Gedanken nach für ſich geſetzt, der Wahrheit nach aber immer in der weltlichen Entwicklung, ſo daß ſie auch als ein der Sinnlichkeit Theilhaftiges erſcheint [1]). Von der andern Seite aber bahnten ſie doch der Forſchung nach dem Ueberſinnlichen den Weg, indem ſie alle Erſcheinungen in der Welt nach gewiſſen Ideen, welche die Harmonie der Welt begründen und allen Dingen ihr Weſen geben ſollen, zu beſtimmen ſuchten [2]), und wie roh auch dieſe Verſuche ausfallen

1) Arist. met. I. 7. ὡς ὁμολογοῦντες τοῖς ἄλλοις φυσιολόγοις, ὅτι τό γε ὂν τοῦτ' ἐστίν, ὅσον αἰσθητόν ἐστι καὶ περιείληφεν ὁ καλούμενος οὐρανός. τὰς δ' αἰτίας καὶ τὰς ἀρχὰς, ὥσπερ εἴπομεν, ἱκανὰς λέγουσιν ἐπαναβῆναι καὶ ἐπὶ τὰ ἀνωτέρω τῶν ὄντων καὶ μᾶλλον ἢ τοῖς περὶ φύσεως λόγοις ἁρμοττούσας.

2) Arist. met. I. 5. καὶ περὶ τοῦ τί ἐστιν ἤρξαντο μὲν λέγειν καὶ ὁρίζεσθαι, λίαν δ' ἁπλῶς ἐπραγματεύθησαν. ὡρίζοντό τε

Digitized by Google

mochten, so wird man doch den tiefsinnigen Geist, aus welchem sie hervorgegangen sind, nicht verkennen dürfen.

γὰρ ἐπιπολαίως καὶ ᾧ πρώτῳ ὑπάρξειεν ὁ λεχθεὶς ὅρος, τοῦτ' εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος ἐνόμιζον.

Fünftes Buch.

Der Geschichte der vorsokratischen Philosophie dritte Abtheilung. Die eleatische Philosophie.

Digitized by Google

Digitized by Google

Erſtes Kapitel.

Allgemeines.

Die Schule der eleatiſchen Philoſophen hat von jeher, und nicht bloß in den neuern Zeiten [1]), die Aufmerkſamkeit der Philoſophen auf ſich gezogen. Das, was ſie vor der ioniſchen und der Pythagoriſchen Philoſophie auszeichnet, liegt in ihrem rückſichtsloſen Streben nach der Erkenntniß des Ueberſinnlichen. Denn wenn jene Arten der Philoſophie den Grund und die Erklärung des Sinnlichen in dem Ueberſinnlichen ſuchten, ſo ſahen dagegen die Eleaten von dem Sinnlichen gänzlich ab und hielten dafür, daß alle Wahrheit nur in einem Nicht-Sinnlichen geſucht werden müſſe [2]). Wie nun hierin einer der wichtigſten Fort-

1) Man vergleiche von den neuern Schriften über eleatiſche Philoſophie Brandis commentationum Eleaticarum pars prima. Alton. 1813. Sie handelt vom Xenophanes, Parmenides und Meliſſos; den zweiten Theil iſt uns der Verf. bis jetzt ſchuldig geblieben.

2) Aristocles ap. Euseb. praep. ev. XIV. 17. *ἄλλοι δ' ἐγένοντο τούτοις τὴν ἐναντίαν φωνὴν ἀφιέντες· οἴονται γὰρ δεῖν τὰς μὲν*

Digitized by Google

schritte der Philosophie liege, und wie die Eleaten selbst diesem Fortschritte entgegenarbeiteten, indem sich ihre Lehre im Streit gegen die übrigen ersten Philosophenschulen entwickelte, müssen wir im Verfolg unserer Geschichte anschaulich zu machen suchen.

Die eleatische Schule hat ihren Namen von Elea, einer griechischen Pflanzstadt im untern Italien, weil hier vielleicht schon der Stifter der Schule, Xenophanes, lebte und auch hier vorzüglich seine Lehre ausbreitete, denn die berühmtesten Philosophen dieser Schule, Parmenides und sein Schüler Zenon, waren Eleaten. Doch wird auch mit Recht wegen der Aehnlichkeit seiner Lehre ein ionischer Grieche, Melissos von der Insel Samos, zu der Familie der Eleaten gezählt, und dient uns zum Beweise, daß auch in andern Gegenden Griechenlands, außer der entfernten Pflanzstadt, ein gleicher Geist der philosophischen Forschung etwa zu derselben Zeit sich zu regen begann.

Derjenige, welcher auf zufällige Erregungen, auf die Macht der Verhältnisse, welche doch auch im Ganzen gegründet sind, gar nichts oder doch nur sehr Weniges zu geben pflegt, mag sich wundern, wie Elea, eine nicht sehr bedeutende Pflanzstadt, die sich eben sonst durch nichts Wichtiges vor andern griechischen Pflanzstädten auszeichnete, der Mittelpunkt einer sehr einflußreichen philosophischen Schule werden konnte. Wir müssen aber darin den Einfluß zusammentreffender Umstände, deren Gewalt zu erken-

---

αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν. Dasselbe bezeugen von den Eleaten in einer andern Form Plat. soph. p. 242 f; Arist. met. I. 5.

Digitized by Google

nen wir nicht immer im Stande ſind, ſo wie den Zug der Geiſter, welcher eine einmal ergriffene Bahn freudig verfolgt, endlich das Walten der Vorſehung, welches durch die Umſtände und durch die Verſchiedenheit der Menſchen ein der Menſchheit förderliches Streben leiten wollte, erblicken. Und was hat es denn Entehrendes, zu geſtehn, daß wir aus unſern mangelhaften Vorſtellungen von der Verſchiedenheit der Stämme und der Oerter, wo ſie angeſiedelt, nachzuweiſen nicht im Stande ſind, warum an dieſem oder jenem Orte eine Fertigkeit oder eine Wiſſenſchaft, deren Entſtehung und Ausbildung wir im Allgemeinen als nothwendig anerkennen müſſen, ſich hervorgethan habe? Uebrigens iſt es bemerkenswerth, daß überall die erſte Philoſophie der Griechen von den Jonern ihren Urſprung genommen. Denn ſo wie Pythagoras in einem joniſchen Staate erwuchs, ſo war auch Xenophanes ein Joner, nur daß beide in der Fremde die Stätte ihrer Wirkſamkeit fanden. Auch darf nicht vergeſſen werden, daß Elea ein nicht unpaſſender Ort für die Ausbildung der Philoſophie war. Denn es war erwachſen aus der Anſiedelung der tapfern und freiheitsliebenden Phokäer, welche ihre Vaterſtadt in Jonien verlaſſen hatten, um nicht in die Knechtſchaft der Perſer zu fallen [1]). Und ſo wie Abdera, die Pflanzſtadt der eben ſo freiheitsliebenden Tejer, bald emporblühte und durch kenntniß- und geiſtreiche Männer ſich auszeichnete, ſo waren auch die Pflanzſtädte der durch Handel und kühne Schifffahrt berühmten Phokäer, Maſſilia in Gallien und Elea in Italien, durch weiſe Geſetze und durch Wiſſen-

1) Herod. I. 164.

Digitized by Google

schaft und Gewerbe ausgezeichnet. Ueberhaupt waren bedeutende Pflanzstädte auch zu Sitzen geistiger Bildung besonders geeignet, indem in ihnen Menschen vielerlei Art und verschiedner Stämme, mithin auch verschiedner Bildung zusammenzuströmen pflegten, so also in ihnen zuerst sich das im Kleinen fand, wodurch im Großen Athen später berühmt geworden ist.

Uebrigens ist schon früher angedeutet worden, wie sich diese Schule der Philosophie zu der ionischen und Pythagorischen verhält. Sie bildete sich später als diese aus und fand also schon philosophische Gedankenreihen vor, an welche sie sich aber nur in so fern anschloß, als sie ihre Grundlage einer Untersuchung unterwerfen zu müssen glaubte. Daher hat auch die Ausbildung der frühern Philosophien nur wenig Einfluß auf die strengen Folgerungen der Eleaten gehabt, mehr aber auf die Art gewirkt, wie von ihnen gegen falsche Vorstellungen gestritten wurde Alle frühern Lehren beruhten auf der Voraussetzung des Werdens; sie suchten das Geschehen aus seinen Ursachen oder aus seinen Gründen abzuleiten. Die Eleaten dagegen griffen diese Voraussetzung selbst an und forschten, ob man ein Werden annehmen dürfe. Wie sich ihnen hierüber eine verneinende Meinung bildete und dadurch der ganze Gang ihrer Philosophie bestimmt wurde, dies muß man aus ihrer Geschichte selbst lernen.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Xenophanes von Kolophon.

Der Stifter der eleatischen Schule, Xenophanes, war geboren zu Kolophon, einer ionischen Stadt in Klein-Asien. Die Zeit seiner Geburt kann nicht mit Gewißheit angegeben werden, doch scheint er um die Ol. 60 geblüht zu haben [1]). Seine Geburtsstadt war schon vor seiner Zeit berühmt als der Sitz elegischer und gnomischer Dichtung, die Vaterstadt des Mimnermos. Aehnlicher Dichtung widmete sich auch Xenophanes und übte sie von seinem 25. bis wenigstens zu seinem 92. Jahre [2]). Aus seiner Vaterstadt vertrieben, scheint er durch Sicilien gewandert zu

1) Cf. Bayle diction. art. Xenoph. not. A. Zwei verschiedne Annahmen, welche selbst durch das hohe Alter des Xenophanes nicht mit einander vereinigt werden können, herrschen über seine Zeit. Die eine ist die des Apollodoros, welcher die Zeit seiner Geburt in die 40. Ol. setzt; die andere die des Timäos, welcher ihn zum Zeitgenossen des Hieron und des Epicharmos macht. Clem. Alex strom. I. p. 301; Plut. reg. apophth. Hiero 4. Das Mittlere aus diesem Aeußersten bezeichnen Diog. L. IX. 18, 20; Euseb. chron. Olymp. 56 u. 60. Uns gewährt für eine wahrscheinliche Annahme unter diesen aus einander gehenden Angaben einigen Stützpunkt, daß Xenophanes den Krieg der Perser gegen die Griechen besang und von dem Pythagoras wie von einer geschichtlichen Person sprach. Athen. II. p. 54; Diog. L. VIII. 36.

2) Diog. L. IX. 19. Das Fragment seiner Elegien ist freilich zweideutig.

Digitized by Google

sein und sich zuletzt in Elea niedergelassen zu haben [1]). Es wird von seiner Armuth erzählt [2]) und daß er seine Gedichte rhapsodirte [3]), woraus auch hervorzugehn scheint, daß er ein herumwanderndes Leben geführt habe. Seine Gedichte waren theils epischer, theils elegischer Art; weniger gewiß ist es, daß er auch Jamben verfaßte [4]). Seine epischen Gedichte waren zum Theil erzählenden Inhalts, wie seine Geschichte der Gründung Kolophons und der Auswanderung nach Elea [5]), zum Theil sind sie gewiß didaktisch gewesen, wie wir aus den Bruchstücken sehn, welche man gewöhnlich aus einem Gedichte über die Natur entnommen haben will, einem Gedichte, welches vielleicht nie gewesen ist [6]). Aber auch seine Elegien folgten einer

---

1) Diog. L. IX. 18. Daß er zu Elea gewohnt habe, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, ist aber aus seiner Verbindung mit den Eleaten und aus andern Umständen wahrscheinlich. Cf. Arist. rhet. II. 23; Diog. L. IX. 20.

2) Plut. l. l.

3) Diog. L. l. l.

4) Diog. L. IX. 18. Wir haben keine jambischen Fragmente von ihm; es wird ein Jambendichter desselben Namens angeführt Diog. L. IX. 20; auch lag die Verwechslung seiner polemischen Gedichte mit der iambischen Dichtart nahe. So werden auch die Gedichte des Xenophanes Sillen genannt Procl. in Hesiod. p. 67. ed. Heins.

5) Diog. L. IX. 20.

6) Stob. ecl. I. p. 294; Porphyr. de antro nymph. p. 264. ed. Cant.; Poll. onomast. VI. 46. Die Richtigkeit des Titels περὶ φύσεως ist bei jüngern Berichterstattern, besonders wenn sie die Schrift nicht selbst vor Augen hatten, immer zu bezweifeln.

Digitized by Google

didaktischen Richtung [1]). Die tugendhaften Grundsätze, welche er äußerte [2]), scheinen mit dem Charakter dieser Dichtungsart zusammenzuhängen, wie auch nicht minder mit seiner Bestreitung des griechischen Polytheismus, sofern dieser den Göttern allerlei Unsittliches andichtete. In dieser Rücksicht mochte er auch den Hesiodos und Homeros, so wie den priesterlichen Epimenides anfeinden, aus anderer Rücksicht aber gegen den Thales streiten [3]). Seine Werke, welche übrigens wegen ihres Versbaus nicht gelobt werden [4]), sind früh verloren gegangen [5]).

Woher Xenophanes seine Lehre genommen, darüber hat man mancherlei Meinungen aufgestellt. Einige nannten ihn einen Schüler eines Athenienſers Boton, eines unbekannten Mannes [6]); Andere haben seine Lehre auf den Pythagoras zurückführen wollen [7]), dessen Meinungen er verspottete [8]); noch Andere erinnern sich bei seiner Lehre

---

1) Diog. L. VIII. 36. Nach dieser Stelle, bemerke ich, scheinen die Elegien des Xenophanes gar keine Ueberschrift gehabt zu haben.

2) Plut. de vitioso pud. 5. Vergl. d. Fragmente seiner Elegien Athen. X. p. 413; XI. p. 462.

3) Diog. L. IX. 18; Sext. Emp. adv. math. IX. 193; Arist. rhet. II. 23.

4) Cic. qu. acad. II. 23.

5) Brandis comment. El. p. 10 — 14.

6) Diog. L. l. l.

7) Diog. L. I. 15.

8) Diog. L. l. l.; VIII. 36.

Digitized by Google

an orientalische Vorstellungen [1]), aber auch dies mit Unrecht, denn in ihm war auf der einen Seite ein ganz hellenischer Geist, auf der andern ein gänzliches Verwerfen aller polytheistischen und phantastischen Vorstellungen vom Göttlichen, von welchen keine Religion und keine Lehre Asiens frei war. Wenn Platon meint, die Lehre der Eleaten sei noch vor dem Xenophanes gewesen [2]), so scheint er damit nur andeuten zu wollen, die Keime derselben hätten von jeher in den Seelen der Menschen gelegen. Um so leichter konnte sie einem nachdenkenden Manne ohne eigentliche Belehrung entstehen; weswegen wir auch geneigt sind, der Meinung beizustimmen, daß Xenophanes ohne Lehrer aus sich zur Philosophie gekommen [3]). Denn Form und Inhalt seiner Lehren sind einfach und den Anfängen der Philosophie würdig. Auch schildert uns Aristoteles den Ursprung seiner Philosophie wie in einer frommen Bewegung seiner Seele: auf den ganzen Himmel habe er geschaut und gesagt, das Eins sei der Gott [4]), und von demselben frommen Eifer zeugt seine Heftigkeit, wenn er die polytheistischen Gräuel bekämpft und sie der Ruchlosigkeit anklagt [5]). Wenn auf solchem Grunde seine Lehre

---

1) Schlosser's Gesch. der alten Welt. I. S. 423. Vergl. S. 411, 424.

2) Soph. p. 242.

3) Diog. L. IX. 18.

4) Met. I. 5. εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.

5) Arist. rhet. II. 23.

Digitized by Google

ruht, wer wird dann es für nöthig halten, ihm einen Lehrer zu ſuchen?

Die Art, wie die Lehre des Xenophanes zuſammengefaßt wird, iſt ſehr einfach, aber nicht ſehr zuſammenhängend. Es ſind wohl zwei Punkte, an welche ſeine Beweiſe anknüpften, der Begriff Gottes, eines allgewaltigen Weſens, und die Verneinung alles Werdens. Beide Punkte aber verbanden ſich ihm mit einander. Denn Gott könne nicht werden, eben ſo wenig als vergehen; es heiße eben ſo viel ſagen, es ſeien keine Götter, als ſagen, ſie würden oder vergingen [1]). Das, was Xenophanes ſo der göttlichen Natur zuwider fand, das Werden, hat er aber auch überhaupt geleugnet, und ihm wird eine eigne Beweisführung beigelegt, durch welche er gezeigt haben ſoll, das Werden ſei überhaupt undenkbar [2]). Denn ſollte etwas werden, ſo würde es entweder aus einem ihm Gleichen oder aus einem ihm Ungleichen werden. Aber nicht aus

1) Ar. met. I. 5. *οἷον Ξεν. Ἔλεγεν, ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν.* Diog. L. IX. 19. *πρῶτός τε ἀπεφήνατο, ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν ἐστι.*

2) Die Lehre des Xenophanes in der Form zuſammenhängender Beweiſe findet ſich hauptſächlich in der dem Ariſtoteles zugeſchriebenen Schrift de Xenophane, Zenone et Gorgia c. 3 und Simpl. phys. fol. 5 b — 6 nach dem Theophraſt. Brandis hat bemerkt, daß dieſe Zuſammenſtellungen mit andern Argumentationen, welche man dem Xenophanes beilegt, nicht gut übereinſtimmen. Man kann überhaupt daran zweifeln, ob Xenophanes eine ſolche Kette von Schlüſſen gebildet habe. Die Peripatetiker möchten wohl aus den einzelnen Beweiſen einen Zuſammenhang der Lehre zu bilden geſucht haben.

Digitized by Google

einem ihm Gleichen, denn das Gleiche könne nicht das Gleiche erzeugen, noch von dem Gleichen erzeugt werden, indem Gleiches zu Gleichem sich auf gleiche Weise verhalte; und eben so wenig aus einem ihm Ungleichen; denn würde aus dem Schwächern das Stärkere, oder aus dem Kleinern das Größere, oder aus dem Schlechtern das Bessere, oder umgekehrt, so würde aus dem Seienden das Nicht-Seiende, welches unmöglich sei. Deswegen sei der Gott ewig [1]).

Von dem Begriffe Gottes geht eine andere Reihe von Beweisen aus, welche alle Vielheit leugnen. Eine Mehrheit der Götter kann nicht gedacht werden, denn der Gottheit wohnt nothwendig bei, daß sie das Gewaltigste und Beste ist, wenn es aber mehrere Götter gäbe, so würde Gott nicht das Gewaltigste und Beste von Allen sein, denn es gäbe gleich Gewaltige und Gute, und er würde nicht alles vermögen, was er wollte; denn wenn Mehreres wäre, so käme einem Jeden eine Kraft zu und Eins für sich allein würde nichts vermögen [2]). Hieraus sehn wir, daß Xe-

1) Arist. de Xenoph., Zen. et Gorg. c. 3. *ἀδυνατόν φησιν εἶναι, εἴ τι ἔστι, γενέσθαι, τοῦτο λέγων ἐπὶ τοῦ θεοῦ· ἀνάγκη γὰρ ἤτοι ἐξ ὁμοίων ἢ ἐξ ἀνομοίων γενέσθαι τὸ γενόμενον· δυνατὸν δὲ οὐδέτερον. οὔτε γὰρ ὅμοιον ὑφ' ὁμοίου προσήκειν τεκνωθῆναι μᾶλλον ἢ τεκνῶσαι· ταὐτὰ γὰρ ἅπαντα τοῖς γε ἴσοις ὁμοίως ὑπάρχειν πρὸς ἄλληλα. οὔτ' ἂν ἐξ ἀνομοίου τὸ ἀνόμοιον γενέσθαι· εἰ γὰρ γίγνοιτο ἐξ ἀσθενεστέρου τὸ ἰσχυρότερον, ἢ ἐξ ἐλάττονος τὸ μεῖζον, ἢ ἐκ χείρονος τὸ κρεῖττον, ἢ τοὐναντίον τὰ χείρω ἐκ τῶν κρειττόνων, τὸ οὐκ ὂν ἐξ ὄντος ἂν γενέσθαι· ὅπερ ἀδυνατόν· ἀΐδιον μὲν οὖν διὰ ταῦτ' εἶναι τὸν θεόν.* Die Abweichungen von der Vulg. hat Brandis nach Handschr. Theophr. ap. Simpl. phys. fol. 6 a.

2) Simpl. l. l. *ὂν* (sc. *θεόν*) *ἕνα μὲν δείκνυσιν ἐκ τοῦ πάντων*

Xenophanes Alles in einer Kraft begründet fand und ſo ihm Alles in Eins zuſammenging, welches er Gott nannte, welches ihm aber auch Eins iſt mit dem Himmel oder der Welt [1]). So wie er keinen andern Gott neben den einen Gott ſetzen konnte, ſo konnte er auch kein anderes Ewiges, welches allein doch ſein könnte, neben dem allein Seienden, welches Gott iſt, zugeben.

Von dieſem Gedanken ausgehend, mußte er nun natürlich in Streit gerathen mit der polytheiſtiſchen Anſicht von den Göttern. Dieſe mußte ihm erſcheinen als ein altes Vorurtheil, von welchem nur mit der Zeit die Menſchen durch Nachdenken ſich losreißen könnten. Denn, wie er ſagt,

Nicht vom Beginn her Alles verkündeten Götter den Menſchen;
Nur mit der Zeit vielmehr nachforſchend finden ſie Beſſ'res [2]).

Da nun Gott nach ſeiner Lehre das Beſte iſt, ſo mußte ihm die Götterlehre, welche von Freveln der Götter redet, gottlos und verrucht erſcheinen. Daher ſtammt ſein Tadel der Mythendichter, deſſentwegen er ein Schmäher des Homer genannt wurde [3]). In dieſem Sinne ſagte er:

Jegliches ſagen Homer und Heſiodos über die Götter,

κράτιστον εἶναι· πλειόνων γάρ φησιν ὄντων ὁμοίως ἀνάγκη ὑπάρχειν πᾶσι τὸ κρατεῖν. Arist. l. l. οὐδὲν (f. οὐδὲ Brand.) γὰρ ἂν δύνασθαι πλειόνων ὄντων ἕνα μόνον. Dies ſetzt den durchgängigen Zuſammenhang alles Seienden voraus.

1) Arist. met. I. 5.

2) Stob. ecl. I. p. 224; serm. XXIX. 41.

3) Timo ap. Diog. L. IX. 18.

Digitized by Google

Was nur irgend dem Menschengeschlecht ist Tadel und Schmähung,
Stehlen und Ehebruch und daß Einer den Andern betrüge [1]).

Aber nicht nur gegen die unsittlichen Beimischungen des griechischen Polytheismus, sondern auch gegen alle vermenschlichende Vorstellungen von den Göttern richtete Xenophanes seinen Eifer. Er leitete dieselben von der Sucht aller Wesen ab, das ihnen Aehnliche für das Beste zu halten.

Aber die Menschen vermeinen, es würden Götter geboren,
Hätten unser Gewand und unsere Stimm' und Gestaltung.
Doch wenn Hände besäße der Rinder Schaar und der Löwen,
Oder könnten sie malen und Werk' ausbilden, wie Menschen,
Würden Pferde den Pferden und Rinder den Rindern vergleichbar
Malen der Götter Gestalt, und Leiber würden sie bilden
Aehnlicher Art, gleich wie sie selbst gestaltet von Körper [2]).

---

1) Sext. Emp. adv. math. IX. 193; cf. I. 289.

2) Clem. Alex. strom. V. p. 601.

ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι ...
καὶ σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν, φωνήν τε, δέμας τε.
καὶ πάλιν· ἀλλ' εἴτοι χεῖρας γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες,
ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν, ἅπερ ἄνδρες,
ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας

Zur Beſtätigung hiervon machte er auch darauf aufmerkſam, daß die Aethiopen ihre vaterländiſchen Götter ſchwarz und mit eingebogner Naſe abbildeten, ſo wie ſie ſelbſt ſind, die Thraker dagegen blauäugig und roth, und überhaupt ein jedes Volk nach der Aehnlichkeit mit ſich [1]). Aber:

Nur ein Gott iſt allein, bei Göttern und Menſchen der Größte,
Weder an Körper den Sterblichen gleichend, noch auch an Gedanken [2]).

Als eine weitere Ausbildung dieſer polemiſchen Beſtimmungen gegen die Vielgötterei der Griechen ſind nun auch die Sätze des Xenophanes zu betrachten, in welchen er gegen die philoſophiſchen Vorſtellungen, welche zu ſeiner Zeit über das Göttliche herrſchten, zu ſtreiten ſcheint. Von der Art iſt ſeine Lehre, Gott ſei weder bewegt, noch unbewegt; denn unbewegt ſei das Nicht-Seiende, indem es weder zu einem Andern, noch zu ihm ein Anderes käme; bewegt aber ſei das, was mehr iſt als Eins, indem das Eine zum Andern komme [3]). Wenn dieſe Beweiſe beſonders gegen ioniſche Philoſophen gerichtet zu ſein ſcheinen, ſo

---

καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαῦθ', οἷόνπερ κ' αὐτοὶ δέμας εἶχον ὁμοῖον.

1) Theodoret. affect. curat. III. p. 780. ed. Hal.

2) Clem. Al. l. l.
εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτι δέμας θνητοῖσι ὁμοῖος, οὐδὲ νόημα.

3) Simpl. l. l. παραπλησίως δὲ καὶ τὴν κίνησιν ἀφαιρεῖ καὶ τὴν ἠρεμίαν· ἀκίνητον μὲν γὰρ εἶναι τὸ μὴ ὄν, οὔτε γὰρ ἂν εἰς αὐτὸ ἕτερον, οὔτε αὐτὸ πρὸς ἄλλο ἐλθεῖν· κινεῖσθαι δὲ τὰ πλείω τοῦ ἑνός· ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον μεταβάλλει. Arist. l. l.

nehmen dagegen andere offenbar auf Pythagoriſche Vorſtellungen Rückſicht. Er lehrte nemlich, Gott ſei weder begrenzt, noch unbegrenzt, denn unendlich ſei nur das Nicht-Seiende, als weder Anfang, noch Mitte, noch Ende habend, begrenzt aber das Eine gegen das Andere ſei nur das, was zur Vielheit der Dinge gehöre [1]). Damit hängt aber auch ſeine Lehre zuſammen, daß Gott keine Theile habe, ſondern ſich durchaus gleich ſei; denn wenn er Theile hätte, ſo würde der eine Theil von dem andern beherrſcht werden und die andern beherrſchen, welches unmöglich ſei, da Gott ſeinem Begriffe nach durchaus herrſche [2]). In dieſem Beweiſe wird der durchgängige Zuſammenhang alles Seienden vorausgeſetzt.

An dieſe verneinenden Lehren über Gott knüpft ſich auch das an, was Xenophanes von Gott bejahte. Denn aus der Lehre, daß Gott keine Theile habe, lockte er hervor, daß er durchaus gleich ſei, und dies auf das geiſtige Sein Gottes beziehend, lehrte er, Gott oder Alles ſei durchaus Vernunft und Einſicht [3]), und mit der Vernunft die Macht Gottes verbindend, ſagte er von dem Allmächtigen:

Sonder Bemühn regiert er das All mit ſinnigem Geiſte [4]).

---

1) Simpl. l. l. καὶ οὔτε δὲ ἄπειρον, οὔτε πεπερασμένον εἶναι· διότι ἄπειρον μὲν τὸ μὴ ὄν, ὡς οὔτε ἀρχὴν ἔχον, μήτε μέσον, μήτε τέλος. περαίνειν δὲ πρὸς ἄλληλα τὰ πλείω. Arist. l. l.

2) Arist. l. l. ἕνα δ' ὄντα ὅμοιον εἶναι, πάντῃ ὁρᾷν τε καὶ ἀκούειν, τάς τε ἄλλας αἰσθήσεις ἔχοντα πάντῃ. εἰ γὰρ μή, κρατεῖν ἂν καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων τὰ μέρη θεοῦ ὄντα· ὅπερ ἀδύνατον.

3) Diog. L. IX. 19. σύμπαντά τε εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν.

4) Simpl. l. l.

Die vernünftige Thätigkeit Gottes aber ist ihm auch gar nicht von der sinnlichen Empfindung verschieden, so daß Xenophanes vielmehr Gottes ganzes Wesen eben so von Sehen und Hören durchdringen läßt, wie vom vernünftigen Denken [1]). Doch wenn irgendwo seine Art, alle vermenschlichenden Vorstellungen von Gott abzuweisen, hervortreten mußte, so war es gewiß auch hier ihm natürlich, durch verneinende Formeln daran zu erinnern, daß Gott den Menschen auch nicht an Gedanken gleiche [2]).

Aber nicht bloß auf das geistige Sein bezog Xenophanes seine Lehre von der völligen Einheit Gottes, sondern er blickte dabei zugleich auf die ganze körperliche Welt, auf den Himmel [3]). Ein Bild dieser völligen Gleichheit fand er in der Kugel, und deswegen nannte er Gott eine leidenlose Kugel [4]), worin denn nach seiner Ansicht die Ein-

---

ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

Ich verbinde anders als Brandis, will jedoch nicht entscheiden; nur möchte ich die Pythagorische Unterscheidung zwischen φρὴν und νοῦς dem Xen. nicht beilegen, wozu Brandis geneigt ist. Unterscheidet doch Xen. nicht einmal zwischen αἴσθησις und νοῦς. Nach Diog. L. IX. 19, ἔφη δὲ καὶ τὰ πολλὰ ἥττω νοῦ εἶναι, glaubt sogar Brandis, wiewohl zweifelhaft, ihm die Eintheilung der Seele in drei Theile beilegen zu können. Diese Stelle aber erkläre ich ganz anders, auch anders als Bayle (Xenoph. not. D.); sie sagt nichts Anderes, als der obige Vers: Die Vielheit der Dinge ist der Vernunft unterworfen.

1) Sext. Emp. adv. math. IX. 144. οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ τ' ἀκούει.

2) Eine Spur hiervon findet man darin, daß Diog. L. l. l. zu dem angeführten Verse hinzusetzt: μὴ μέντοι ἀναπνεῖν.

3) Arist. met. I. 5.

4) Arist. de Xen. l. l. πάντῃ δ' ὅμοιον ὄντα σφαιροειδῆ εἶναι·

heit des Unbegrenzten und des Begrenzten liegt, denn die Kugel begrenzt sich selbst. Auf eine ganz ähnliche Weise löste sich ihm auch der Gegensatz zwischen dem Bewegten und dem Unbewegten, denn wenn er leugnete, Gott sei unbewegt, so scheint es, als habe er damit nur sagen wollen, Gott habe nicht irgend ein bleibendes Verhältniß zu einem Andern. Sonst aber sagte er selbst, das Seiende bleibe unbeweglich:

Immer bleibt es an selbigem Ort, in keiner Bewegung,
Wechselt die Stellung nicht, wenn es anderswann anders erscheinet [1]).

Hierin liegt nun auch, wenn ich mich nicht täusche, eine ziemlich klare Hindeutung auf den Gegensatz zwischen der wahren Erkenntniß und der Erkenntniß der Erscheinungen, welche wir von einer Vielheit der Dinge und ihrer Veränderung zu haben meinen. Daß dieser Gegensatz dem Xenophanes hervorgetreten war, davon finden wir mehrere Spuren, besonders wenn wir seine Lehre mit der des Parmenides vergleichen. So fing er eine seiner Elegien an:

οὐ γὰρ τῇ μέν, τῇ δ' οὐ τοιοῦτον εἶναι, ἀλλὰ πάντῃ. ἀΐδιον δ' ὄντα καὶ ἑνὰ καὶ σφαιροειδῆ, οὔτ' ἄπειρον, οὔτε πεπερᾶσθαι. Hierin liegt die Verbindung seiner Vorstellungen von der Kugelgestalt und der Unbegrenztheit Gottes, welche doch auch nicht Unendlichkeit ist. Daraus floß auch die Meinung derer, welche sagten, Xenophanes habe Gott endlich genannt. Simpl. l. l.; cf. Sext. Emp. hypot. III. 218.

1) Simpl. l. l. Die aufgelösten Verse lassen sich nicht verkennen, und verlangen nur geringe Abänderungen, um sie wieder herzustellen:

ἀεὶ δ' ἐν ταὐτῷ μένει κινούμενον οὐδέν,
οὐδὲ μετέρχεται μήν, ἐπεὶ πρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.

Digitized by Google

Jetzt nun beginn' ich ein anderes Wort und zeige den Weg euch [1]),

auf eine ganz ähnliche Weise, wie auch Parmenides seinen Vortrag von den Erscheinungen begann [2]). Und eine weitere Auseinandersetzung der Lehre von den Erscheinungen scheint es vorauszusetzen, wenn er sagt:

Dieses wird also gemeint, als nahe kommend dem Wahren [3]).

Damit stimmt es denn auch überein, daß viele Meinungen des Xenophanes angeführt werden, welche allein in einer Naturlehre von den Erscheinungen ihre Stelle finden konnten.

Es ist uns wegen des Zusammenhangs der eleatischen Philosophen unter einander nothwendig, etwas mehr in das Einzelne der Naturlehre des Xenophanes einzugehn. Wir haben nur jüngere Zeugnisse über dieselbe [4]), und daher kann es nicht verwundern, daß sie wenig mit einander übereinstimmen, weil die Jüngern die Schriften des Xenophanes wenig oder gar nicht kannten. So wird denn aus zwei Versen des Xenophanes geschlossen, er habe Wasser und Erde für die Gründe der Natur gehalten [5]); aus ei-

1) Diog. L. VIII. 36.
νῦν οὖν τ' ἄλλον ἔπειμι λόγον, δείξω δὲ κέλευθον.

2) Fragm. Parm. ap. Brand. v. 111; cf. v. 33.

3) Plut. symp. IX. 14. 7.
ταῦτα δεδοξάσθαι μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι.

4) Arist., Theophrast beim Simpl. und der Verf. der Schrift über den Xenoph. u. s. w. schweigen. Die Schriftsteller, welche Brandis §. 13 anführt, sind sämmtlich jünger.

5) Porphyr. ap. Simpl. phys. fol. 41 a. Ξενοφάνην ist für Ἀναξιμένην zu lesen. Sext. Emp. adv. math. X. 314.

Digitized by Google

nem andern Verse folgerte man, ihm sei die Erde einziger Grund der Erscheinungen [1]; endlich aber wird auch die Meinung angeführt, er habe vier Elemente angenommen [2], unstreitig die vier gewöhnlichen. Was die Folgerungen aus einzelnen Versen betrifft, so können sie wegen ihres Widerstreits unter einander und auch deswegen nicht für sicher gehalten werden, weil man nicht weiß, ob sie nicht bloß von der Bildung der Erde reden. In diesem Fall würde unter der Erde wahrscheinlich eine Mischung des Starren mit dem flüssigen Elemente zu verstehen sein, aus welcher nach der Meinung der ältern Physiologen erst später die Feste der Erde sich bildete [3]. Folgen wir dieser Vermuthung, so werden wir genöthigt, zu den beiden Elementen der Erde und des Wassers noch die beiden andern, Luft und Feuer, als Gründe der Natur nach der Lehre des Xenophanes hinzuzunehmen, denn es wird gesagt, er habe gelehrt, durch die Einwirkung der Luft und des Feuers sei die Erde fest geworden [4]. So würden wir also die Meinung für wahrscheinlich halten, daß Xenophanes die vier Elemente als die ursprünglichen Gründe aller Naturerscheinungen angesehn habe.

---

1) Sext. Emp. adv. math. X. 313; Stob. ecl. I. p. 294.

2) Diog. L. IX. 19.

3) Vergl. die Meinungen des Anaximandros, des Anaxagoras und des Archelaos. Die Entstehung der jetzigen festen Erde aus der feuchten Mischung ist auch Lehre des Xenoph., welcher sie aus dem Vorkommen von versteinerten Seethieren auf hohen Gebirgen erschloß. Orig. phil. c. 14.

4) Plut. de pl. ph. III. 9. Die Meinung des Xenoph. ist hier nur ungeschickt ausgedrückt. Auch dies stimmt mit der Meinung der ältesten Physiologen überein.

Digitized by Google

Diese Wahrscheinlichkeit scheint uns fast zu dem Grade der Gewißheit zu werden, welcher in solchen Untersuchungen allein zu erreichen ist, wenn wir die Naturlehre des Xenophanes mit der anderer Eleaten und mit dem Charakter seiner Philosophie überhaupt vergleichen. Keiner der Eleaten ist in seiner Naturlehre von nur einem Grundwesen ausgegangen, vielmehr nahmen sie alle entweder vier oder zwei Elemente an, zwischen welchen sie einen gewissen Gegensatz fanden, einen Gegensatz, der im Physischen dasselbe darstellt, was im Logischen der Gegensatz zwischen Wahrheit und Meinung. Darüber werden wir beim Parmenides mehr finden. Etwas Aehnliches scheint auch beim Xenophanes statt gefunden zu haben. Es ist aber auch nicht zu übersehn, daß die Allgemeinheit, in welcher er den Satz aufstellte und zu beweisen suchte, nichts könne weder aus dem ihm Gleichen, noch aus dem ihm Ungleichen werden, ihn zur mechanischen Naturbetrachtung führen mußte. Diesen Satz leitete er nemlich nicht, wie den von der Unbeweglichkeit der Dinge, aus dem Begriffe der Einheit ab, sondern aus der Unmöglichkeit, daß aus dem Nicht-Seienden Etwas werde; er mußte ihm also nicht nur für die Einheit Gottes, sondern auch für die Vielheit der erscheinenden Dinge gelten [1]). Demnach, wenn er in seiner

1) Anders meint Brandis S. 22, mit Unrecht, wie es mir scheint. Schon daß Platon und Aristoteles die Lehre der Eleaten auf den Xen. zurückführen, streitet gegen ihn. Die Gründe, welche auch Wendt zu Tennemann's Gesch. d. Philos. I. S. 164 für dieselbe Meinung beibringt, beweisen nicht. Wenn gesagt wird: *ἀδύνατόν φησιν εἶναι — γενέσθαι. τοῦτο λέγων ἐπὶ τοῦ θεοῦ*, so ist das Letztere nur Zusatz des Berichterstatters, wie die nach-

Digitized by Google

Lehre von den Erscheinungen der Natur davon ausging, daß viele Dinge zu sein scheinen, so konnte er ihnen zwar eine wenigstens scheinbare Bewegung beilegen, nicht aber ein wirkliches Anderswerden. Nahm nun aber Xenophanes die Meinung der mechanischen Physik an, daß die Erscheinungen der Natur allein aus der Veränderung der Mischung erklärt werden müßten, so konnte er unmöglich von einem Grundwesen ausgehn, sondern mußte eine Mehrheit derselben annehmen, und nichts war sodann natürlicher, als die vier Elemente als das allen Naturerscheinungen zum Grunde Liegende zu betrachten.

Die mechanische Naturerklärung zeigt sich bei ihm auch in einzelnen Punkten seiner Naturlehre [1]), welche übrigens für den Philosophen nicht viel Bemerkenswerthes darbietet. Sie ist noch sehr roh und ganz auf Geologie ausgehend [2]). Als eine Ausführung seines Grundsatzes, daß alles, was entstehe, auch vergänglich sei, kann man es ansehn, daß er auch die Erde und das Menschengeschlecht für vergänglich hielt [3]). Dies mag auch wohl zusammengehangen

---

her angeführten Gründe beweisen, welche nicht von dem Begriffe Gottes, sondern von dem Begriffe des Seienden überhaupt ausgehn.

1) So die Mischung des Meeres Orig. phil. l. l., die Zusammensetzung der Sonne aus kleinen Feuertheilchen ib.; Plut. ap. Euseb. praep. ev. I. 8, und daß er eine unendliche Menge von Welten, welche sich nicht verändern, annahm. Diog. L. l. l.

2) Er leitete die Gestirne aus der Erde ab und hielt sie für täglich sich erneuende Erscheinungen. S. Brandis §. 15. Die Stellen Cic. qu. acad. IV. 39; Lactant. div. instit. III. 23 enthalten, wie ich mit Brandis meine, Misverständnisse.

3) Orig. l. l.; Plut. ap. Euseb. l. l.

Digitized by Google

haben mit der traurigen Vorstellung von der Natur des Menschen, welche wir bei ihm voraussetzen müssen, da ihm die dem Menschen nothwendige Denkart nur als Wahn und Trug erscheinen konnte [1]).

Von größerer Wichtigkeit muß uns aber die Beantwortung der Frage sein, wie Xenophanes sich das Verhältniß seiner Naturlehre zur Erkenntniß der Wahrheit gedacht habe. Wir müssen hierbei von einer Bemerkung ausgehn, welche nicht nur den Xenophanes, sondern alle Philosophen seiner Richtung trifft, daß nemlich keiner von ihnen in den wenigen abstrakten Formeln, welche er über Gott aufstellen mochte, in ihm die Wahrheit und Kraft aller Dinge findend, das ganze Wesen Gottes ausgedrückt zu haben glaubte. Wie hätte wohl jemand meinen können, in einigen, meist verneinenden Sätzen die ganze Fülle der lebendigen Wahrheit erschöpfend ausgesprochen zu haben? Daher sah sich denn auch gewiß Xenophanes nach einer tiefern und bedeutungsvollern Erkenntniß Gottes um, und wenn nach seiner Lehre Gott alle Dinge regiert und leitet, so konnte er auch in der Welt der erscheinenden Dinge diese Erkenntniß suchen. Alles daher in seiner Naturlehre mochte ihm nicht bloßer Schein sein, sondern Zweck der Naturlehre selbst, in der scheinbaren Vielheit und Veränderlichkeit der Dinge die eine Wahrheit, wenn auch nur annäherungsweise, zu finden. Dahin deutet sein früher schon angeführter Vers:

Dieses wird also gemeint als nahe kommend dem Wahren.

---

1) Deutlicher findet sich dies beim Parmenides.

Digitized by Google

Die natürliche Vielheit der Dinge also mochte ihm als eine unvollkommene und gleichsam theilweise Enthüllung des göttlichen Wesens erscheinen, und keinen andern Sinn lassen auch seine Worte zu, daß Gott, obgleich seine Stellung nicht verändernd, oder sonder Bemühn anderswann anders erscheine. Aber die wenigsten von denen, welche dieser Richtung des Forschens folgten, haben in Wahrheit zu sagen gewußt, wie in der veränderlichen Welt die ewige Wahrheit erkannt werden möge. Sie wußten wohl vom Ziele zu sagen, aber nicht vom Wege. So scheint es auch dem Xenophanes als eine Aufgabe erschienen zu sein, an deren Lösung der Mensch verzweifeln möchte, in der scheinbaren Mannigfaltigkeit wechselnder Erscheinungen, in welcher sich immer nur Theile des Untheilbaren zu zeigen scheinen, nach dem wahren Sinn des göttlichen Seins zu forschen, und daher dürfen wir uns denn nicht wundern, wenn wir ihn klagen hören:

Doch das Gewisse, nicht einer weiß es der Menschen, noch wird es
Jemand wissen von Gott und was ich sage von Allem.
Wenn auch einer zumeist Vollkommenes träf' in der Rede,
Dennoch weiß er es nicht; denn Wahn ist allen bereitet [1]).

---

1) Sext. Emp. adv. math. VII. 49, 110; VIII. 326.

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν, οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Wie weit dies vom Skepticismus entfernt ist, den man ihm

So erblicken wir den alten Denker in Sorgen um sein eignes Wissen. Ihm war die Erkenntniß aufgegangen, daß Gott nur einer ist, neben dem keine Kraft besteht und in welchem alle Einsicht und Wahrheit ist; indem er aber Gott nicht der Wahrheit nach zu erkennen vermochte, einsah, daß der Mensch gezwungen ist, Einzelnes, welches doch für sich und getrennt von Gott nicht sein kann, sich vorzustellen, indem er auch nicht zu sagen wußte, wie die Erkenntniß der Erscheinungen zur Erkenntniß Gottes führen könne, sah er sich in einer peinlichen Lage zwischen zwei Betrachtungsweisen, der einen, nach welcher wir Gott, welcher die Wahrheit ist, erkennen wollen, der andern, nach welcher wir auf die einzelnen, an und für sich unwahren Erscheinungen zu blicken gezwungen sind. Diese Lage und Denkart schildert der Sillograph Timon schön und wahr, indem er dem Xenophanes die Worte in den Mund legt:

Würde mir nur das Geschenk des festen Geistes, nach beiden
Seiten blickend! Allein vom trügrischen Wege betrogen
Bin ich nun altersgrau und gewiß, auf Zweifel zu stoßen
Allerlei Art; denn wohin ich auch rettete meinen Gedanken,
Immer löst' er sich auf in's Eins und Alles [1]). —

---

hat andichten wollen, Diog. L. IX. 72, bedarf keiner Auseinandersetzung.

1) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 224.
ὡς καὶ ἐγὼν ὄφελον πυκινοῦ νόου ἀντιβολῆσαι,
ἀμφοτερόβλεπτος· δολίῃ δ' ὁδῷ ἐξαπατήθην,
πρεσβυγενὴς ἔτ' ἐὼν καὶ ἀναμφήριστος ἁπάσης

Daß jedoch Xenophanes schon die Ursache unserer mangelhaften Erkenntniß auf die Sinne zurückgeführt haben sollte, wie Einige sagen [1]), ist mir zweifelhaft, theils weil die Zeugen nicht genügen, theils weil Xenophanes zwischen sinnlicher Empfindung und vernünftiger Einsicht noch gar nicht unterschied, wie früher gezeigt. Daß ihm aber der Gegensatz zwischen reiner Wahrheit und der sinnlichen Erscheinung derselben vorschwebte, muß aus der ganzen Darstellung seiner Lehre klar geworden sein. Dies ist der wichtige Fortschritt, welchen die Philosophie durch ihn gewann.

Drittes Kapitel.

Parmenides der Eleat.

Parmenides, der zweite in der Reihe der eleatischen Philosophen, war nach dem einstimmigen Zeugnisse des Alterthums zu Elea geboren. Ueber die Zeit seiner Blüthe sind die Berichte nicht übereinstimmend, doch trauen wir der wiederholten Angabe des Platon [2]), daß Parmenides

σκεπτοσύνης· ὅππη γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι
εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο. —

ἀμφοτερόβλεπτος erkläre ich von der doppelten Seite des Seins, des erscheinenden und des wahren; ἀναμφήριστος f. ἀπενθήριστος mit Schneider, bis jemand etwas Besseres bietet.

1) Aristocles ap. Euseb. praep. ev. XIV. 17; Plut. ap. Euseb. ib. I. 8, wo der Irrthum offenbar.

2) Parm. p. 127; Theaet. p. 183; Soph. p. 217. Aus Diog. L.

Digitized by Google

in ſeinem 65. Jahre nach Athen gekommen und dort mit dem noch ſehr jungen Sokrates zuſammengetroffen ſei. Hiernach würde man etwa in die 65. Ol. ſeine Geburt zu ſetzen haben. Auch wäre es hiernach nicht unmöglich, daß er als Jüngling den Xenophanes, als dieſer ſchon Greis war, gehört habe [1]). Jedoch berichtet uns eine nicht unwahrſcheinliche Sage [2]), daß er weniger dem Xenophanes, als dem Ameinias und dem Diochätes gefolgt ſei, von welchen dieſer ein Pythagoreer heißt [3]); dem Diochätes habe er ein Heroon errichtet, und vom Ameinias ſei er, der von edlem Geſchlechte und reich war, zur philoſophiſchen Ruhe geführt worden. Dies läßt uns ahnden, daß er früher, von ſeinen glänzenden Verhältniſſen verführt, ein zerſtreutes Leben ohne höhern ſittlichen Zweck geführt habe, nachher aber durch philoſophiſche Beſchäftigung zu dem ſitt-

---

IX. 23 hat man eine andere Zeitbeſtimmung finden wollen; die Stelle iſt aber nicht ſicher. Mit unſerer Annahme ſtimmt freilich die auch ſonſt unwahrſcheinliche Angabe nicht, daß Parmenides den Anaximandros gehört habe. Diog. L. IX. 21, angeblich nach dem Theophraſt.

1) Arist. met. I. 5 drückt ſich vorſichtig aus: ὁ γὰρ Παρμενίδης λέγεται τούτου (sc. τοῦ Ξενοφάνους) μαθητής. Wie viel beſtimmter verſichern es die Spätern!

2) Diog. L. IX. 21 nach dem Sotion.

3) Ich vermuthe, mit Unrecht, ſo wie häufig dieſer Name gebraucht wird; man könnte muthmaßen, Diochätes und Ameinias wären Schüler des Xenophanes geweſen. Eine Verbindung der eleatiſchen Schule mit der Pythagoriſchen hat man oft behauptet. Procl. in Parm. I. p. 5. ed. Cous. nach dem Kallimachos; es ſind auch einige Spuren dieſer Verbindung vorhanden, z. B. Diog. L. VIII. 14, verglichen mit IX. 23; aber der Geiſt beider iſt von verſchiedner Art.

Digitized by Google

lichen Ernste gelangt sei, welcher von ihm gerühmt wird [1]). Diesem steht nicht entgegen, daß er mit dem Zenon, seinem Schüler, im vertrautesten Umgange lebte [2]). Doch hinderte sein philosophisches Streben ihn nicht, an dem politischen Leben seiner Vaterstadt Antheil zu nehmen; denn er soll seinen Mitbürgern Gesetze gegeben haben [3]), welche für so heilsam gehalten wurden, daß anfangs in jedem Jahre die Bürger schworen, bei den Gesetzen des Parmenides bleiben zu wollen [4]). Von ihm wissen wir mit Gewißheit, daß er seine Lehre auf den Zenon, seinen Landsmann, fortpflanzte; daß diese aber auch später für sehr wichtig gehalten wurde, bezeugt die Verehrung, welche ihm Platon und Aristoteles zollten, ihn für den wichtigsten unter den eleatischen Philosophen haltend [5]).

Parmenides schrieb ein Werk, welches gewöhnlich unter dem Titel: über die Natur, angeführt wird [6]), sonst aber auch andere Ueberschriften geführt hat, ein episches Gedicht, dessen Verse nicht eben gelobt werden [7]). Von ihm

1) Plat. ll. ll.; Cebet. tab. init. *Παρμενίδειος βίος.*

2) Plat. Parm. l. l.

3) Diog. L. IX. 13 nach dem Speusippos; Strab. VI. init.

4) Plut. contr. Colot. 32.

5) Plat. Theaet. p. 183; Arist. met. I. 5.

6) Sext. Emp. adv. math. VII. 111. Daß er nur ein Werk schrieb, sagt Diog. L. I. 16.

7) Cic. qu. acad. IV. 23; Plut. de recta rat. aud. 13. Daß er auch in Prosa geschrieben, folgt nicht aus Plat. Soph. p. 237, denn es kann hier von mündlichen Auseinandersetzungen seiner Lehre die Rede sein. Wenn Simpl. phys. fol. 7 b eine prosai-

Digitized by Google

ihm sind uns bedeutende Fragmente erhalten worden, welche die Einrichtung und den Gang des Ganzen uns errathen lassen. Es begann mit einer Allegorie, welche das Streben der Seele nach Wahrheit darstellen sollte. Die Seele wird von Rossen geführt und von Jungfrauen geleitet, auf einem Wege, welchen Menschen nicht zu betreten pflegen, zu der Wohnung der Dike gebracht, welche ihr Alles zu eröffnen verspricht, sowohl das unerschütterliche Herz der leicht beredenden Wahrheit, als auch der Sterblichen Meinungen, denen nicht wahre Gewißheit beiwohnt. Dike ermahnt die Seele, diesen nicht zu folgen und von der Gewohnheit sich nicht leiten zu lassen, sondern mit Vernunft den vielfältigen Beweis, welchen sie ihr reden werde, zu beurtheilen; nur Muth gehöre zum Wege [1]). Nach dieser Einleitung zerfällt sein Werk in zwei Theile, welche auch in den Uebergängen genau bezeichnet sind, und zuerst läßt er die Dike seine Lehre von der Wahrheit aus einander setzen, nachher seine Lehre von den Meinungen

---

sche Stelle aus der Mitte seines Werks angeführt wird, so kann ich mich nicht überreden, daß diese vom Parmenides selbst in sein Epos gesetzt worden sei; sie mag ein Glossem sein oder eine summarische Abkürzung eines Abschreibers.

1) Siehe die Fragmente des Parmenides b. Brandis a. a. O. und b. Fülleborn (Beiträge zur Gesch. der Phil. Stck. 6) v. 1 — 38. Dies Fragm. ist hauptsächlich genommen aus Sext. Emp. adv. math. VII. 111, wo auch eine Auslegung der Allegorie zu finden, welche meiner Meinung nach nicht zu den glücklichen gehört. Das schwierige Fragm. läßt manche Erklärungen zu, daher bin ich auch zuweilen von Fülleborn und von Brandis abgewichen. Gründe zu geben, würde zu weitläuftig sein; Vieles bleibt der Meinung überlassen.

Digitized by Google

der Menschen, welche eine von ihm selbst ersonnene Physiologie umfaßt.

Nun setzt er auch sogleich hinzu, welches der Weg der Meinung ist:

Folgen dem nicht-einsichtigen Aug' und dem schallenden Ohre
Und der Zunge,

und welches der Weg der Wahrheit: mit Vernunft den Beweis zu beurtheilen [1]). Diese Unterscheidung der sinnlichen Vorstellung von der vernünftigen Erkenntniß ist eine der wichtigsten Erweiterungen, welche er der Lehre des Xenophanes gegeben zu haben scheint [2]). Sonst sind seine Lehren dem Wesen nach wenig von denen des Xenophanes unterschieden, die Beweise aber anders gewendet. Man kann bemerken, wie nach der in dichterischen Bildern gehaltenen Einleitung seine Darstellung einen andern Charakter annimmt und fast ganz lehrend wird.

In seinen Beweisen geht nun Parmenides nicht, wie Xenophanes, von der eigentlichen Mitte des Systems, von dem Begriffe Gottes aus, sondern von dem Begriffe des Seins.

Auf denn, was ich dir sag', aufhorchend folge der Rede,
Welche Wege allein der Forschung bleiben zu denken,
Jener, daß Alles ist und daß unmöglich das Nicht-Sein,

---

1) V. 33. *ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα, μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν καὶ γλῶσσαν· κρῖναι δὲ λόγῳ πολύπειρον ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.*

2) Cf. Plat. Parm. p. 135.

Iſt der Gewißheit Weg, denn Wahrheit iſt ihm Begleitung,
Dieſer, daß etwas nicht, und daß nothwendig das Nicht-Sein,
Solchen nenne ich Dir den ganz unglaublichen Irrweg.
Denn Nicht-Seiendes iſt zu erkennen nicht, noch zu erfaſſen,
Keiner vermag es zu ſagen [1]).

Diejenigen widerſprechen ſich, welche das Sein und das Nicht-Sein für daſſelbe halten und nicht für daſſelbe [2]),

---

1) V. 39 — 46. εἰ δ' ἄγε τῶν ἐρέω κομίσαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἡ μέν, ὅπως ἔστι τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος, ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ·
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστι τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν' ἀταρπόν.
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν, οὐ γὰρ ἀφικτόν,
οὔτε φράσαις. —
Cf. Simpl. phys. fol. 25 a, 26 b, fol. 19 a. Wenn der Vers χρὴ τὸ λέγειν, τὸ νοεῖν τὸ ὂν ἔμμεναι ſich an die oben angeführte Stelle angeſchloſſen hat, ſo muß man mit Heindorf zu Plat. Soph. p. 347 für λέγειν u. νοεῖν leſen λέγεις u. νοεῖς. Denn der Sinn kann alsdann nur ſein: das, was man ſagt und denkt, muß das Seiende ſein. Der Lehre des Parmenides liegt der Satz zum Grunde: das Nicht-Seiende ſchlechthin iſt nicht denkbar und nicht ausſprechbar. Plat. Soph. p. 238. Diejenigen, welche bei dieſem Verſe an Idealismus gedacht haben, mußten wohl nicht recht überlegen, was es heißen könne: das Sagen muß das Seiende ſein.

2) V. 52. — — — οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κοὐ ταὐτόν.

Digitized by Google

indem sie nemlich beides als seiend setzen und beide von einander unterscheiden.

Hiervon gehn nun alle Folgerungen des Parmenides aus. Das Seiende ist ungeworden und unveränderlich,

Ganz und allein aus sich, unwandelbar, ohne Begrenzung;
Niemals war es, noch wird es sein, denn ganz ist es jetzt schon,
Eins in stetiger Folge; denn welche Geburt ihm ersönnst Du?
Woher würd' es ernährt? denn aus Nicht-Seiendem lass' ich
Dich nicht sagen, noch denken; denn weder denken, noch sagen
Darfst Du, Nicht-Sein sei. Denn welches Bedürfniß vermöcht' es,
Später zu werden oder auch eh'r, anhebend das Dasein?
Also ist es gewiß, daß Alles oder daß nichts sei.
Auch verwehrt der Gewißheit Gewalt, aus Seiendem werde
Etwas außer ihm selbst [1]).

So wie nun hiernach Parmenides das zeitliche Nacheinander in die eine Idee des Ewigen zusammenzieht, so hebt er auch das räumliche Auseinandersein der Erscheinungen auf, um das Seiende als Eins zu denken:

---

1) V. 59 f. οὖλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτελέστον· οὐδέ ποτ' ἦν, οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν ἓν συνεχές u. s. w. Der v. 69 nach Brandis Conjectur: οὐδέ ποτ' ἐκ τοῦ ὄντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό.

Digitized by Google

Was abwesend erscheint, als gegenwärtig erkenn' es.
Denn nicht kann abschneiden das Sein, am Sein sich zu halten,
Da es weder zerstreut durchaus umher durch das Weltall,
Noch sich zusammenzieht [1]).

Das räumliche Auseinandersein würde nemlich ein Leeres oder ein Nicht-Sein voraussetzen, es kann aber nicht mehr oder weniger sein, als das Sein überhaupt, und Alles ist daher erfüllt [2]).

Wenn nun hierdurch die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse aufgehoben werden, so schließt sich daran auch auf ungekünstelte Weise das Leugnen der Bewegung und aller Veränderung der Beschaffenheiten an. Es sind nur Meinungen der Menschen, daß etwas werde und vergehe, sei und nicht sei, den Ort und die Farbe verändere [3]).

---

1) V. 73. λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι,
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον,
οὔτε συνιστάμενον.
Wenn auch Klemens von Alexandria strom. V. p. 552 diese Verse auf die Zeit bezieht, so glaube ich doch nicht, daß Brandis ihm darin mit Recht gefolgt ist. Die Ausdrücke deuten, wie er selbst bemerkt, auf Lehren der Physiker von dem räumlichen Dasein hin. Parm. kommt v. 83 auf die Lehre, daß das Seiende nicht trennbar ist, leitet sie aber aus der Gleichheit des Ganzen ab. Dies setzt schon den Beweis für die Gleichheit des Ganzen voraus, welchen er an die angeführte Stelle anschließen konnte. Dann spricht aber diese auch gewiß vom Räumlichen.

2) V. 83 — 86, 107 — 110; ap. Simpl. phys. fol. 18 a, fol. 31 b.

3) V. 100 — 102; Simpl. phys. fol. 31 b.

Digitized by Google

Das Ganze, in sich selbst gegründet, ruht immer, denn die gewaltige Nothwendigkeit hält es in den Banden der Grenze und schließt es ringsumher ein; das Seiende darf nicht unvollendet sein, denn es ist nicht bedürftig, das Nicht-Seiende nur würde Alles bedürfen [1]). Es ist bemerkenswerth, wie Parmenides, wenn auch mehr den Worten, als dem Sinne nach, vom Xenophanes darin abweicht, daß er das All nicht als weder begrenzt, noch unbegrenzt setzt, sondern ihm seine Grenze in sich selbst anweist, gehalten durch die Macht der Nothwendigkeit [2]). Der Gedanke, welcher hierbei zum Grunde liegt, findet sich aber auch schon beim Xenophanes, denn so wie dieser, schließt Parmenides aus der durchgängigen Gleichheit und aus der Vollendetheit des All auf die Kugelgestalt desselben:

Aber dieweil vollendet die letzte Grenze sich hinstreckt,
Gleicht es der Kugelgestalt, von allen Seiten gerundet,
Von der Mitte heraus gleichwuchtig [3]).

---

1) V. 90 — 94. *ταὐτὸν τ' ἐν ταὐτῷ θέμενον, καθ' ἑαυτό τε κεῖται·*
οὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει·
οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· μὴ ὂν γὰρ ἂν παντὸς ἐδεῖτο.

2) Ueber die bei den Alten vorkommende Meinung, Parmenides habe das All unendlich genannt, s. Brandis p. 110 ad v. 61. Daß Brandis für ἠδ' ἀτέλεστον zu lesen vorschlägt οὐδ. ἀτ., billige ich nicht, denn die Sache läuft nur auf eine verschiedne Auffassungsweise hinaus.

3) V. 103. *αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον τετελεσμένον ἐστίν,*
πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον,
οὔτε τι βαιότερον πέλεμεν χρεών ἐστι τῇ ἢ τῇ.

Nur begründet er auch dieſes wieder auf ſeine ihm eigenthümliche Weiſe dadurch, daß er bemerkt, wie es kein Nichtſein gebe, welches das Sein verhindern könnte in Eins zuſammenzugehn, noch ein Sein, welches verurſachen könnte, daß hier mehr, dort weniger Sein ſei.

Auf dieſelbe dialektiſche Weiſe erzeugt ſich nun auch aus dem Lehrgange des Parmenides derſelbe Gedanke, welcher dem Xenophanes aus ſeinem Begriffe von Gott unmittelbar klar war, daß nemlich das All Gedanke und vernünftige Einſicht ſei.

Gleich iſt Denken auch dem, weswegen iſt der Gedanke;
Denn nicht ohne das Seiende iſt der, welcher es ausſpricht,
Der Gedanke, zu finden; denn nichts iſt oder auch wird ſein,
Anderes, außer dem Seienden [1]).

Daher ſagt Parmenides auch:

Die Fülle des Seins iſt Gedanke [2]).

Hierzu iſt er auf keine andere Weiſe gekommen, als wie

οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι, τό κεν παύῃ μιν ἱκέσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὸν ἔστιν, ὅπως εἴη κενὸν ὄντος,
τῇ μᾶλλον, τῇ δ' ἧσσον· ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ἄσυλον.

Wenn Simpl. phys. fol. 31 b dies nur für eine mythiſche Fiction hält, ſo trifft er damit doch wohl nicht das Richtige.

1) V. 95. ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα·
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος.

Ueber πεφατισμένον ſ. Brandis ad h. l.; ἐν ᾧ ziehe ich nicht zu ἐόντος, ſondern zu νοεῖν.

2) V. 150. τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

Digitized by Google

er es selbst ausspricht: das Denken, das Erkennen mußte er als etwas Wirkliches, nicht dem Scheine, sondern der Wahrheit Angehöriges betrachten; es war ihm also ein Seiendes, und da das Seiende ihm eins und durchaus sich gleich ist, so mußte er schließen, daß auch Alles Gedanke ist. Man würde aber eine falsche Ansicht von seiner Lehre sich bilden, wenn man glauben wollte, er habe außer dem Gedanken keine andere Wahrheit des Seienden anerkannt; der Gedanke scheint ihm vielmehr nur die eine Seite des All darzustellen, während die durchaus gleichartige Kugelgestalt des All ihm die Wahrheit des den körperlichen Erscheinungen zum Grunde Liegenden bezeichnet [1]).

Wenn auch diese ganze Entwicklung den Gang des Parmenideischen Gedichts über das, was von der Vernunft erkannt wird, uns nicht vollständig wiedergeben sollte, so ist sie doch hinreichend, um uns das Wesen der Beweisführung dieses Philosophen anschaulich zu machen. Es ist merkwürdig, daß in derselben gar nicht auf die Idee Gottes geschehn wird, welche doch beim Xenophanes den Mittelpunkt der Lehre bildete [2]). Doch ist es keineswegs zwei-

1) Richtig erklärt sich darüber Brandis S. 176. Anders Suckow de Platonis Parmenide, Rixner Gesch. der Phil. I. S. 109. Sie beziehn sich auf die so eben angeführten Stellen und auf den schon oben angeführten Vers χρὴ τὸ λέγειν, τὸ νοεῖν, τὸ ὂν ἔμμεναι, welchen sie falsch erklären. Wenn Arist. met. I. 5 sagt, Parmenides habe das Eins nach der Vernunft ergriffen und dies dem Eins nach der Materie entgegengesetzt, so heißt dies nichts Anderes, als das Eins des Parmenides sei ein Uebersinnliches.

2) Brandis p. 158 f. führt Stellen der Alten an, wo das Eins

felhaft, daß Parmenides unter dem Seienden, von deſſen Begriff er ausging, das ewige Weſen, den Grund aller Dinge verſtand. Nur in zwei Punkten, finde ich, beziehn ſich die Beweiſe des Parmenides auf den Begriff des Vollkommenen, darin, daß er ſagte, kein Bedürfniß könne das Seiende antreiben früher oder ſpäter zu werden [1]), und darin, daß er das Seiende vollendet nennt, weil es nicht bedürftig ſei, denn nur das Nicht-Seiende würde Alles bedürfen [2]). In dieſer Veränderung der Beweisführung erkennen wir wohl einen Fortſchritt der dialektiſchen Entwicklung, aber auch ein Zurücktreten der Idee, welche das ganze Syſtem belebte; denn daß dieſe der Begriff des Vollkommenen, des Göttlichen ſei, wird niemand bezweifeln. Der Fortſchritt der dialektiſchen Entwicklung iſt aber daraus klar, daß auf den oberſten Begriff der Metaphyſik, auf den Begriff des Seins, Alles zurückgeführt, und ſo der erſte Verſuch gemacht wird, dieſen Begriff feſtzuſtellen in ſeinen wiſſenſchaftlichen Beziehungen. Noch mehr aber zeigt ſich der wiſſenſchaftliche Gehalt der Parmenideiſchen Lehre darin, daß der Begriff des Denkens, der vernünftigen Einſicht (τὸ νοεῖν) dem Begriffe des Seins zur Seite geſtellt und die nothwendige Verknüpfung beider nachgewieſen wird, indem der Gedanke vorherrſcht, das Denken und das, weswegen das Denken iſt, das Seiende, müßten

---

des Parmenides Gott genannt wird, zweifelt aber aus gutem Grunde, daß Parm. ſelbſt es ſo genannt habe.

1) V. 66, 67.

2) V. 93, 94.

Digitized by Google

als Eins gedacht werden, denn die vernünftige Einsicht sei nur der Ausdruck des Seienden.

Das Gedicht des Parmenides setzte nun ferner in seinem zweiten Theile die Meinungen dieses Philosophen über die Natur oder über das scheinbare Werden der Dinge aus einander. Hier herrscht der Gegensatz zwischen der Gewißheit der Vernunft und der menschlichen Meinung. Mit ihm fängt er seine Lehre von der Natur an:

Hiermit schließ' ich Dir nun der Gewißheit Red' und Gedanken
Ueber die Wahrheit; aber von nun an der Sterblichen Meinung
Lerne, den trüg'rischen Schmuck in meiner Rede vernehmend [1]).

Bei der Klarheit, in welcher dem Parmenides dieser Gegensatz hervorgetreten war, mußte er sich auch wohl Rechenschaft über das Verhältniß der beiden Glieder desselben zu einander gegeben haben. Die Auskunft jedoch, welche wir hierüber in den Bruchstücken seiner Schrift finden, ist unzureichend; sie besteht nur darin, daß die wahre Erkenntniß die Erkenntniß der Vernunft aus sichern Beweisen sei, die menschliche Meinung dagegen von den Sinnen abhänge [2]). Auch scheint es nicht, als wenn Parmenides in seinem Gedichte auf eine ganz entscheidende Weise über diesen Punkt seine Meinung ausgesprochen hätte, indem die

---

1) V. 111. ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκοίων.

2) V. 33 f. S. oben.

Digitized by Google

Ausleger seiner Lehre darüber verschiedner Meinung sind [1]). Man ist daher genöthigt, aus einzelnen Andeutungen und aus der Art, wie Parmenides die Lehren der Wahrheit und die Lehren der Meinung entwickelte, sich seine Meinung über das Verhältniß beider zu einander zu entziffern. Zuvörderst ist nun gewiß, daß er nur ein Seiendes, welches ewig und unveränderlich, allen Raum erfüllt, aber doch durchaus in sich einig und untheilbar ist, annahm, und die Wahrheit alles Werdens und aller Vielheit, wie sie räumlich aus einander tritt, leugnete. Von der andern Seite aber darf auch wohl nicht bezweifelt werden, daß er die Meinungen der Menschen nicht als von aller Wahrheit leer durchaus und gänzlich verwarf, denn sonst würde er wohl nicht mit Auseinandersetzung derselben, einer Auseinandersetzung, welche bis in das Einzelste einging und vielseitige Forschungen voraussetzt, sich unnütze Mühe gegeben haben. Ferner ist aber auch hier wieder dasselbe zu bemerken, was beim Xenophanes, daß Parmenides wohl schwerlich glauben konnte, in seinen wenigen, mehr verneinenden, als bejahenden Sätzen über das Eins die ganze Fülle der Wahrheit erschöpft zu haben, und wenn man nun noch hinzunimmt, daß er doch auch wohl die Wahrheit dessen, was sich uns sinnlich beglaubigt, nicht gänzlich leugnen konnte, so wird man sich einen richtigen Begriff von seiner Meinung bilden können. Die Eleaten hatten erkannt und glaubten beweisen zu können, daß die Wahrheit aller Dinge nur eine und unveränderlich sei; nun fanden sie aber, daß wir in unserm menschlichen Denken gezwungen sind, den

1) S. Brandis §. 26.

Digitized by Google

Erscheinungen zu folgen und Veränderliches und Vieles aufzufassen; darum meinten sie, die göttliche Wahrheit könnten wir nicht fassen, außer nur in einigen allgemeinen Sätzen; wenn wir nun aber der menschlichen Denkart gemäß meinten, es sei Vieles und Veränderung, so sei dies nur Trug und Täuschung der Sinne, dagegen wohl anzuerkennen, daß auch in dem, was uns als Vieles und als Veränderung erscheine, zu welchem ja auch die einzelnen und sich in uns entwickelnden Gedanken gehören, das Göttliche sei, nur durch unsere menschliche Blindheit verkannt und wie unter einer Hülle unkennbar geworden. Wenn man dieses dem Parmenides zugesteht, so ist es leicht erklärlich, wie die Alten in ihm eine Neigung zum Skepticismus finden konnten [1]), und wie ihm Klagen entschlüpfen mußten über die traurige Lage der Sterblichen [2]). Dagegen führen aber auch seine Ausdrücke unzweideutig dahin, ihm die Erkenntniß zuzuschreiben, daß diese Welt, welcher wir, sinnlich gesinnt, vielerlei Falsches andichten, eben die unveränderliche Einheit des Seins, welche Gegenstand des wahren Denkens ist, sei; denn es sei nothwendig, sagt er, daß eben dasselbe, von welchem die Sterblichen festsetzten, es werde und vergehe, es sei und sei

1) Cic. qu. ac. II. 23. Parmenides et Xenophanes, minus bonis quamquam versibus, sed tamen illis versibus increpant eorum arrogantiam, quasi irati, qui cum sciri nihil possit, audeant, se scire dicere. Plut. adv. Colot. 26. Cf. Diog. L. IX, 71 — 72, aus welcher Stelle man lernt, wie die Skeptiker die alten Philosophen in ihre Sache zu ziehen suchten.

2) Davon weiter unten mehr.

Digitized by Google

nicht, verändere den Ort und die Farbe, ganz und unbeweglich sei [1]).

Nach dieser ganzen Ansicht ist nun auch seine Naturlehre gestaltet, deren Grundgedanken Aristoteles uns am genauesten charakterisirt: gezwungen, den Erscheinungen zu folgen und annehmend, nur Eins sei der Vernunft nach, Mehreres aber der sinnlichen Empfindung nach, habe er zwei Ursachen und zwei Urgründe gesetzt, von welchen er den einen zum Seienden rechnete, den andern aber zum Nicht-Seienden [2]). Und damit stimmt auch der Anfang seiner Lehre von den Meinungen der Menschen überein:

Zwei der Gestaltungen setzten sie fest in ihrem Bedünken,
Deren eine gewiß nicht ist, worinnen sie irren [3]).

So kam also auch Parmenides schon auf den Versuch, aus dem, was wir durch unsere Sinnlichkeit an Vorstellungen einsammeln, das herauszuscheiden, was der Wahrheit ange-

---

1) V. 98. — — *ἐπεὶ τό γε μοῦνον ἐπέδησεν,*
οὖλον ἀκινητόν τ' ἔμμεναι, τῷ πάντ' ὄνομ' ἔστίν,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν, διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.

2) Met. I. 5. *ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἓν μὲν κατὰ τὸν λόγον, πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων· τούτων κατὰ μὲν τὸ ὂν τὸ θερμὸν τάττει, θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν.* Cf. de gener. et corr. I. 3. Von derselben Bedeutung ist im Grunde auch Alex. Aphrod. met. fol. 6 b nach dem Theophrast.

3) V. 114. *μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμαις ὀνομάζειν,*
τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν.

Digitized by Google

hört, von dem, was scheinbar ist, beide Arten der Vorstellungen aber im Allgemeinen zu bestimmen. Indem er sich aber auf diesen Versuch einließ, mochte er fühlen, daß dies keine reine Wissenschaft gewähre, theils weil er, wenigstens so weit wir aus den Bruchstücken seines Werks urtheilen können, keine Gründe für seine Meinung über das, was das Wahre in der Natur sei, anzugeben vermochte, theils weil er doch hierbei genöthigt war, von sinnlichen Vorstellungen, denen nicht wahre Gewißheit beiwohnt, auszugehn. Seine Naturlehre wird daher fast wie die Erzählung einer Geschichte vorgetragen.

Zwei entgegengesetzte Arten des Seins sind in der Natur, welche durch entgegengesetzte Eigenschaften bezeichnet werden. Die eine Art ist das ätherische Feuer der Flamme, das Dünne, das Warme, das Licht, das Weiche und Leichte; die andere ist die Nacht, das Dichte, das Kalte, die Finsterniß, das Harte und das Schwere [1]). Beide sind sich einander so entgegengesetzt, daß keiner etwas mit der andern gemein ist, beide einander gleich sind an Masse, Alles aber zugleich Theil hat an der einen und der

---

1) Ap. Simpl. phys. fol. 7 b. v. 116. Brand.

ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων· τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἤπιον ὄν, μεγ' ἀραιόν, ἑωυτῷ πάντοσε τωὐτόν,
τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωὐτόν, ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτό·
ἀντία νυκτάδα τ' ἠ πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.

Hierauf folgt die schon oben erwähnte prosaische Stelle: *ἐπὶ τῷδε ἐστὶ τὸ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ φάος καὶ τὸ μαλθακὸν ταὶ τὸ κοὖφον· ἐπὶ δὲ τῷ πυκνῷ ὠνόμασται τὸ ψυχρὸν καὶ τὸ ζόφος καὶ τὸ σκληρὸν καὶ τὸ βαρύ. ταῦτα γὰρ ἀπεκρίθη ἑκατέρως ἑκάτερα.*

andern [1]). Dieſe Vorſtellungsweiſe entſteht dem Parmenides natürlich aus ſeinem Gegenſatze zwiſchen dem Wahren in der Natur und dem Scheinbaren in ihr. Das Feuer iſt ihm das Wahre; er nennt es daher auch, ſo wie das Seiende, das überall ſich ſelbſt Gleiche [2]); die Nacht dagegen iſt ihm das bloß Scheinbare, weswegen er ſie auch unerkennbar (ἄφαντος) nennt [3]), ſo wie das Nicht-Seiende ihm undenkbar iſt.

Da Parmenides aus der Miſchung zweier unveränderlicher Elemente die Erſcheinungen der Natur erklären wollte, ſo neigte er ſich natürlich, wie Xenophanes, zur mechaniſchen Naturlehre hin. Ueber die Ausführung derſelben, welche jedoch hauptſächlich auf die Bildung des Weltſyſtems ſich bezogen haben muß [4]), wiſſen wir wenig Sicheres. Es kann uns auch hier nur darauf ankommen, die Hanptzüge zu verfolgen, beſonders in wie fern ſie mit dem ganzen Syſtem des Parmenides im Zuſammenhang ſtehn. Schon an ſich iſt es wahrſcheinlich, daß er ſeiner Vorſtellung von der Natur die möglichſte Aehnlichkeit mit ſeinen

---

1) Ap. Simpl. phys. fol. 39 a. V. 123. Brand.
αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται,
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστιν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν.
Der dunkle Ausdruck ἴσος findet ſich auch beim Empedokles in gleicher Verbindung.

2) V. 118.

3) V. 125. So werden auch die Thore des Tages und der Nacht, d. h. der Wahrheit und des Scheins, einander entgegengeſetzt. V. 11. Ariſtoteles nennt dies zweite Element des Parm. die Erde.

4) V. 134 — 144.

Digitized by Google

Lehren von der Wahrheit zu geben suchte. Dies finden wir darin bestätigt, daß er der erscheinenden Welt Kugelgestalt beilegt [1]), wie dem Seienden, und in der Mitte der Welt einen Dämon walten läßt, welcher Alles zur Einheit verbindet und Alles regiert [2]); denn darin drückt sich das Streben aus, alles scheinbar Viele immer wieder auf die Einheit zurückzuführen. Die Regierung der Welt aber besteht ihm nach seiner mechanischen Ansicht in der Vermischung der entgegengesetzten Elemente, welcher auch wieder die Scheidung der vermischten zur Seite gestellt werden muß. Wenn er daher das Werk des waltenden Dämon als eine Vermischung des Männlichen mit dem Weiblichen beschreibt, so hat man in diesen Ausdrücken die entgegengesetzten Elemente wiederzuerkennen. So wie aber dieses Werk von doppelter Art sein muß, Vermischung nemlich und Entmischung, so theilt sich dem Parmenides auch die bewegende Kraft, gleich der Masse der bewegten Elemente, in entgegengesetzte Kräfte, in Liebe und Zwietracht:

Denn von allen Göttern zuerst ersann sie den Eros,

---

wel-

1) V. 161, 162. Wenn ihm diese Verse zukommen. Stob. ecl. I. p. 482; Cic. de nat. D. I. 11.

2) Plut. amat. 12. V. 129.

ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων, ἣ πάντα κυβερνᾷ·
πάντα (παντὸς? Br.) γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἀρχή,
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγέν, τοτ' ἐναντίον αὖθις
ἄρσεν θηλυτέρῳ.

Sonst wird der allwaltende Dämon auch Dike und Nothwendigkeit und Vorsehung (?) genannt. Stob. ecl. I. p. 158, 484; Plut. de plac. phil. I. 25. Doch beziehe ich diese Stellen nur zweifelhaft auf jenen Dämon. Auch Plat. Lys. p. 214 scheint auf die Lehre der Eleaten anzuspielen.

Digitized by Google

welchem sodann auch Krieg, Zwietracht und Begierde beigegeben werden [1]), wohl gewiß als Kräfte, welche der Mischung der Elemente vorstehn. Aus der Mischung des Feuers und der Erde entstehen sodann das Wasser und die Luft [2]).

Die Vorstellung des Parmenides vom Weltbau ist uns auf eine Weise überliefert worden, welche uns nur Weniges mit Gewißheit ermitteln läßt [3]). Er nahm an, die Erde sei in der Mitte der Welt, sphärisch und durch das Gleichgewicht in schwingender Bewegung gehalten [4]); um sie herum lägen gewisse Kränze, die obersten aus dem dünnen Elemente, dem Feuer, unter ihnen aus Licht und Finsterniß gemischte, zu unterst aber ganz aus Nacht zusammengesetzte, von welchen ich vermuthe, daß sie ihm die Oberfläche der Erde bedeuten, deren Mitte er vielleicht wieder von Feuer einnehmen ließ [5]). Das Wichtigste in

---

1) Arist. met. I. 4. *καὶ γὰρ οὗτος (ὁ Παρμ.) κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν·*
πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.
Cic. l. l. Quippe qui (sc. Parm.) bellum, qui discordiam, qui cupiditatem caeteraque generis ejusdem ad deum revocat. Hierauf spielt auch Plat. conv. p. 195 an. Schleiermacher nimmt zwar an, es sei in dieser Stelle auf eine Verspottung ungeschickter Gegner abgesehn, allein ohne Grund. Es kam wohl gewiß in der Kosmologie des Parm. viel Mythologisches vor. Arist. met. I. 5. *δύο τὰς αἰτίας — τίθησι.*

2) Arist. de gen. et corr. II. 3.

3) Besonders Stob. ecl. I. p. 482; Cic. l. l.

4) Diog. L. IX. 21; Plut. de pl. ph. III. 15.

5) V. 127, 128. *αἱ γὰρ στεινότεραι πολῆντο πυρὸς ἀκρίτοιο*
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός· μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα.

Digitized by Google

dieſer Lehre iſt für uns, daß er ſich die mittlern Gegenden, in welchen unſer Wohnſitz iſt, als eine Miſchung des Feuers und der Nacht dachte, und daher auch in dieſen Gegenden überall nur Unvollkommenes annahm. Es ſcheint übrigens, als wenn Parmenides in dieſer Lehre von den Meinungen der Menſchen mehr von dem Göttlichen geredet habe, als in der Lehre von der Wahrheit.

Auch von der Entſtehung des Menſchen und von der Bildung der einzelnen Glieder [1]) handelte das Gedicht des Parmenides. Die Nachrichten, welche wir von ſeinen Lehren hierüber haben, deuten darauf hin, daß er ſich den Meinungen angeſchloſſen habe, welche ſpäter vom Empedokles, früher aber auch ſchon vom Anaximandros vorgetragen worden waren [2]). Es wird uns geſagt, Parmenides

---

Das μετὰ iſt dunkel; man kann es für μετέπειτα nehmen, aber auch darauf deuten, daß ein Theil des Feuers auch durch die Kreiſe der Nacht dringe, welches ich auf das Leben der Menſchen auf der Erde beziehn würde. Noch mehr Schwierigkeiten hat die Stelle b. Stobäos, wo ich für das ſinnloſe περὶ ὧν leſen möchte πασῶν. Es würde mich in zu große Weitläuftigkeiten führen, wenn ich meine Meinung über das Parmenideiſche Weltſyſtem und über ſeine Verwandtſchaft mit dem Pythagoriſchen aus einander ſetzen wollte. Daher hier nur einige Stellen, auf welche man Rückſicht zu nehmen hat. Cic. qu. ac. II. 37; Diog. L. IX. 23; Stob. ecl. I. p. 516.

1) Plut. adv. Colot. 13; Simpl. de coelo fol. 138 b; cf. Peyron p. 55.

2) Ueberhaupt findet ſich manches Aehnliche zwiſchen ſeiner und des Anaximandros Naturlehre, und hierauf gründet ſich auch wohl die Sage, daß Parm. den Anaxim. gehört habe. Diog. L. IX. 21, angeblich nach dem Theophraſt, welcher vielleicht geſagt hatte, Parmen. ſei dem Anax. in ſeiner Lehre gefolgt. Aehnlichkeit mußte wohl zwiſchen den Lehren des Parm. und

Digitized by Google

habe zuerſt aus der gleichſam ſchwangern Erde einzelne Glieder entſtehen laſſen; dieſe hätten ſich ſpäter verbunden und den ganzen Leib des Menſchen gebildet, der zugleich aus Feuer und Feuchtigkeit beſtehe [1]). Bei der Betrachtung des Menſchen, ſehen wir ferner, war ihm die Geſchlechtsverſchiedenheit des Männlichen und des Weiblichen von großer Bedeutung [2]), indem darin ſeine Hauptlehre von der Entſtehung der Dinge aus entgegengeſetzten Elementen ſich ausſpricht. Ein Theil ſeiner Weltanſicht drückt ſich auch darin aus, daß er das Erzeugungsgeſchäft als einen Kampf zwiſchen Männlichem und Weiblichem betrachtete [3]).

---

des Anax. ſtatt finden, da beide der mechaniſchen Naturerklärung folgten, beide aus einem Weſen Alles ableiteten, das Werden aber aus Warmem und Kaltem erklärten. Spuren der Aehnlichkeit im Einzelnen aber finden ſich auch in der Zuſammenordnung der Sphären und in der πλησις der Erde, aus welcher die Luft werde. Stob. ecl. I. p. 484.

1) Censorin. de die nat. c. 4 (Empedocles) primo membra singula ex terra quasi praegnante passim edita, deinde coisse et effecisse solidi hominis materiam, igni simul et humori permistam. — — Haec eadem opinio etiam in Parmenide Veliate fuit, paucis exceptis ab Empedocle dissensis. Diog. L. IX. 22. γένεσίν τε ἀνθρώπων ἐξ ἡλίου πρῶτον γενέσθαι, für ἡλίου leſen Andere ὑὸς; beides zuſammen drückt die Lehre des Parm. vollſtändig aus. Vergl. Xenophan. über die Bildung der Erde aus dem Schlamm. Zenon, der Schüler des Parm., lehrte, γένεσίν τε ἀνθρώπων ἐκ γῆς εἶναι. Diog. L. IX. 29.

2) Arist. de part. anim. II. 2; Plut. de plac. phil. V. 7, 11; Censorin. de die nat. 5, 6. Es ſcheint eine Anomalie ſeiner Denkart geweſen zu ſein, daß er das weibliche Geſchlecht für wärmer hielt, als das männliche.

3) Censorin. c. 6.

Digitized by Google

In dem Menschen nun ist am offenbarsten das Zusammengehören des Denkens mit dem Gegenständlichen zur ununterscheidbaren Einheit, wie sie Parmenides sich dachte. Denn dasselbe, was denkt, ist auch das, was gedacht wird, und wie der Körper des Menschen sich verhält, so auch sein Gedanke:

So wie jeglicher hat die Mischung gewundener Glieder,
Also wird den Menschen Vernunft zu Theil; denn dasselbe
Ist, was denkt, und der Glieder Natur dem Menschengeschlechte,
Allen und jedem zugleich; denn das Volle ist der Gedanke [1]).

So habe nun auch Alles Erkenntniß, und zwar die seines Gleichen; denn das Todte, weil in ihm kein Feuer ist, nehme zwar nicht das Warme und die Stimme wahr, aber wohl das, was diesem entgegengesetzt ist, das Kalte und das Schweigen [2]). Hiernach also setzte Parmenides in seiner Lehre von der Meinung das Erkennen dem sinnlichen

---

1) Arist. met. III. 5. *καὶ γὰρ Ἐμπεδοκλῆς μεταβάλλοντας τὴν ἕξιν μεταβάλλειν φησὶ τὴν φρόνησιν· — — καὶ Παρμ. δὲ ἀποφαίνεται τὸν αὐτὸν τρόπον·*

ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτὸ
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

2) Theophr. de sens. p. 1. *ὅτι δὲ καὶ τῷ ἐναντίῳ καθ' αὑτὸ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν ὁ Παρμ., φανερὸν ἐν οἷς φησὶ τὸν νεκρὸν φωτὸς μὲν καὶ θερμοῦ καὶ φωνῆς οὐκ αἰσθάνεσθαι διὰ τὴν ἔκλειψιν τοῦ πυρός· ψυχροῦ δὲ καὶ σιωπῆς καὶ τῶν ἐναντίων αἰσθάνεσθαι· καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὂν ἔχειν τινὰ γνῶσιν.*

Digitized by Google

Wahrnehmen gleich, welches man auch in der Formel aussprach, ihm sei der vernünftige Geist dasselbe, was die Seele [1]). Da nun aber im Menschen die Mischung des Lichts und der Nacht ist, so hat er auch an der Erkenntniß beider Theil, und so wie die Mischung beider im Menschen nach verschiednen Verhältnissen sein kann, so auch kann seine Erkenntniß verschiedne Grade der Reinheit haben, und zwar wird sie alsdann vollkommener und reiner sein, wenn das Feuer in der Mischung vorherrscht; da jedoch alles Sterbliche nicht aus reinem Feuer bestehn kann, so muß auch zur Wahrnehmung immer eine gewisse Mischung des Feuers mit dem entgegengesetzten Elemente verlangt werden [2]). So tritt in diesen und auch noch in andern Bestimmungen seine Meinung hervor, daß in dem Grade des Warmen der Grad der Vollkommenheit liege [3]), und vielleicht steht auch seine Meinung damit in Verbindung, daß die Seele ihren Sitz im Bauche habe [4]).

Wenn wir uns nun erinnern, daß alles dies doch nur Meinungen der Menschen giebt, Meinungen, welche

---

1) Diog. L. IX. 22 nach dem Theophrast.

2) Theophr. l. l. *Παρμ. μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν ἀφώρικεν, ἀλλὰ μόνον, ὅτι δυοῖν ὄντοιν στοιχείοιν κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις· ἐὰν γὰρ ὑπεραίρῃ τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρόν, ἄλλην γίγνεσθαι τὴν διάνοιαν· βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμόν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταύτην δεῖσθαί τινος συμμετρίας· — — τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ταὐτὸ λέγει· διὸ καὶ τὴν μνήμην καὶ τὴν λήθην ἀπὸ τούτων γίγνεσθαι διὰ τῆς κράσεως.*

3) Das Alter tritt ein durch Abnahme des Warmen. Stob. serm. CXV. 29.

4) Plut. plac. phil. IV. 5.

Digitized by Google

dem Menschen nur deswegen nothwendig sind, weil er von der reinen Erkenntniß der Wahrheit fern ist, so können wir dem Parmenides nur eine betrübende Ansicht von der Lage des Menschen zuschreiben. Der Mensch ist einer harten Nothwendigkeit unterworfen. Deswegen sagte Parmenides auch, der Dämon schicke die Seelen bald aus dem Lichten in das Dunkele, bald den umgekehrten Weg [1]). Aber dem Menschen ist dieses traurige Geschick mit allem Werdenden und Vergehenden in der Welt gemein, welches sich am deutlichsten darin ausdrückt, daß Parmenides die Geburt traurig nannte [2]); besser wäre es ihnen, daß sie in dem Schooße des Eins vergraben blieben. Hieraus leuchtet eine Denkart hervor, welche dem Alterthume überhaupt nicht ungewöhnlich war, welche aber besonders von der Schule der Eleaten begünstigt werden mußte, denn dieser mußte ja das Sein des Menschen in Schein verschwinden. Wir glauben nicht zu kühn zu sein, wenn wir annehmen, daß Parmenides aus dem Herabsteigen der Seelen in die Finsterniß die Nothwendigkeit des Scheins, welcher der Mensch unterliegt, abgeleitet habe, vielleicht verband sich ihm damit auch die weit verbreitete Ansicht, daß dies in einer Schuld der von der Gesammtheit des Seins sich trennenden Seele gegründet sei. Uebrigens scheint er fern davon gewesen zu sein, diese traurige Lage des Menschen auf irgend einen weiter zurückführenden

---

1) Simpl. phys. fol. 9 a. καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν (sc. τὴν δαίμονα) ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλιν.

2) V. 130.

Grund zu beziehn, vielmehr, so weit wir seine Lehre verfolgen können, blieb er dabei stehn, daß Eins sei und Vieles zu sein scheine, ohne zu versuchen, die Ursach des Scheinens, welches doch auch nur in der scheinbaren Vielheit der Dinge ist, nachzuweisen.

Viertes Kapitel.

Zenon der Eleat.

Zenon von Elea, der Schüler des Parmenides, welcher mit diesem nach Athen kam, ein schon ausgebildeter Mann [1]), verdient hier eine Stelle, weil er nicht nur die eleatische Lehre fortpflanzte, sondern auch gegen die Verspottung Anderer zu vertheidigen suchte. Zenon's Geburt mag um die Ol. 71 fallen [2]). Er wird nicht nur der Liebling, sondern auch der angenommene Sohn des Parmenides genannt [3]). Er ist wegen seiner Vaterlandsliebe berühmt [4]) und soll dieselbe auch durch seinen Tod bewährt haben, indem er in einer Verschwörung gegen

1) Plat. Parm. p. 127. Daß er auch zu Megara Philosophie gelehrt habe (Alex. Aphr. in met. fol. 116 a), ist wohl ein Irrthum, aus der Verwandtschaft der eleatischen mit der megarischen Philosophie entnommen.

2) Plat. l. l.; Diog. L. IX. 29.

3) Diog. L. IX. 25.

4) Ib. 28.

Digitized by Google

einen Tyrannen Elea's mit der äußersten Standhaftigkeit duldend sein Ende fand [1]).

Von seinen Schriften, deren mehrere angeführt werden [2]), ist eine im Alterthum besonders berühmt, welche er schon zu Athen vorgelesen haben soll [3]), gerichtet gegen die, welche sagen, daß Vieles sei. Diese Schrift hatte den Zweck, die Lehre des Parmenides zu vertheidigen, indem sie zeigte, daß auf nicht wenigere Widersprüche die Annahme vieler Dinge führe, als die Lehre, daß nur Eins sei [4]). Sie war abgetheilt in mehrere Abschnitte, von welchen ein jeder den Beweis führen sollte, daß nicht Vieles sei, und in Fragen und Antworten wurde dies durchgeführt [5]), so wie denn Zenon der erste genannt wird, welcher sich des Gesprächs zur Darstellung philosophischer Lehren bedient habe [6]). Da er bei seiner Beweisführung von dem ausging, was der gewöhnlichen Meinung nach

---

1) Die Umstände werden verschieden erzählt. Diog. L. IX. 26, 27; Plut. adv. Colot. 32; de garrul. 8; Cic. qu. Tusc. II. 22; de nat. D. III. 33. Ob Arist. rhet. I. 12 eine Anspielung auf den Tod des Zenon ist?

2) Suid. s. v. *Ζήνων*. Unter seinen Werken ist auch eine Schrift über die Lehre des Empedokles, ein Wink für die Verbindung der Eleaten mit diesem Manne.

3) Plat. l. l. Daß er sie in seiner Jugend verfaßt und daß sie gegen seinen Willen öffentlich gemacht worden sei, sagt Platon vielleicht nur, um ihn wegen seiner Verwandtschaft mit dem Parmenides gegen den Vorwurf sophistischer Künste zu vertheidigen.

4) Plat. l. l.; vergl. Procl. in Plat. Parm. I. p. 6.

5) Arist. de repr. soph. I. 9.

6) Diog. L. III. 47.

Digitized by Google

für wahr gehalten wird, so konnte er wohl vom Aristoteles für den Erfinder der Dialektik gehalten werden [1]). Wegen der wissenschaftlichen Manier, in welcher er Gegensätze an einem jeden Dinge nachwies, wird er auch vom Platon der eleatische Palamedes genannt [2]). An die Form des Gesprächs, welche er seinem Werke gab, hat sich später ein Zweig der Sophistik angeschlossen [3]), auch läuft manches in seinen Beweisen ziemlich klar auf sophistische Täuschung aus, und so ist auch wohl Zenon für einen Sophisten gehalten worden; allein bei dem ernsten Ziele, welches er verfolgte, darf man wohl annehmen, daß er solche täuschende Kunstgriffe nur als scherzhaftes Beiwerk seiner Dialoge oder als kecke Verspottung der Unbeholfenheit seiner Gegner behandelte.

Die Beweise gegen die Annahme, daß Vieles sei, scheint Zenon nicht im Zusammenhang, sondern einen jeden für sich gegeben zu haben, sie fanden aber alle ihren Mittelpunkt in der Lehre des Parmenides. Es scheinen nun drei Hauptpunkte vom Zenon verfolgt worden zu sein, nemlich zu zeigen, daß bei der Annahme, es sei Vieles, ein Jedes, sowohl als sich ähnlich, als auch als sich unähnlich, als Eins und als Vieles, und als ruhend zugleich und als bewegt erscheinen würde; diese drei Punkte bezeichnet uns Platon [4]), und unter sie lassen sich auch alle Beweise bringen, welche dem Zenon zugeschrieben werden.

---

1) Diog. L. IX. 25; cf. Arist. top. I. 1.

2) Phaedr. p. 161. Vergl. d. Anm. Schleierm.; Diog. L. l. l.

3) Man erkennt dies besonders in dem Euthydemos des Platon.

4) Phaedr. p. 261; cf. Parm. p. 129.

Digitized by Google

Der Beweis, daß ein jedes der vielen Dinge als gleich und als ungleich erscheinen würde, kann sich, wenn er von den übrigen Beweisen unterschieden wird, nur auf die sinnlichen Beschaffenheiten der Dinge bezogen haben. Von diesem Satze finden wir aber das wenigste angeführt. Nur eine Folgerung scheint zu ihm zu rechnen zu sein, welche Zenon gegen den Protagoras, den Wortführer der sinnlichen Vorstellung, ausgeführt haben soll. Er fragte nemlich, ob ein Korn oder das Zehntausendtheil eines Korns, wenn es herabfiele, ein Geräusch machen würde oder nicht. Auf die verneinende Antwort fragte er weiter, ob aber ein Scheffel Korns herabfallend Geräusch errege. Da dies nun bejaht werden mußte, untersuchte er weiter, ob nicht der Scheffel zum Korn und das Geräusch des Scheffels zum Geräusche des Korns ein Verhältniß haben müßte, und da dies nicht zu leugnen ist, konnte er schließen, entweder mache der Scheffel Korn beim Fallen kein Geräusch oder es mache auch der kleinste Theil des Korns, wenn er fiele, Geräusch [1]). Wie diese Fragen geeignet

1) Arist. phys. VII. 5; Simpl. phys. fol. 257 a. — *τὸν Ζήνωνος τοῦ Ἐλεάτου λόγον, ὃν ἤρετο Πρωταγόραν τὸν σοφιστήν· εἰπὲ γάρ μοι, ἔφη, ὦ Πρωτ., ἆρα ὁ εἷς κέγχρος καταπεσὼν ψόφον ποιεῖ, ἢ τὸ μυριοστὸν τοῦ κέγχρου; τοῦ δὲ εἰπόντος μὴ ποιεῖν, ὁ δὲ μέδιμνος, ἔφη, τῶν κέγχρων καταπεσὼν ποιεῖ ψόφον ἢ οὔ; τοῦ δὲ ψοφεῖν εἰπόντος τὸν μέδιμνον, τί οὖν; ἔφη ὁ Ζήνων, οὐκ ἔστι λόγος τοῦ μεδίμνου τῶν κέγχρων πρὸς τὸν ἕνα καὶ τὸ μυριοστὸν τοῦ ἑνός; τοῦ δὲ φήσαντος εἶναι, τί οὖν; ἔφη ὁ Ζήνων, οὐ καὶ τῶν ψόφων ἕξοντια λόγοι πρὸς ἀλλήλους οἱ αὐτοί; ὡς γὰρ τὰ ψοφοῦντα καὶ οἱ ψόφοι. τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος, εἰ ὁ μέδιμνος τοῦ κέγχρου ψοφεῖ, ψοφήσει καὶ ὁ εἷς κέγχρος καὶ μυριοστὸν τοῦ κέγχρου.* Der Manier des Zenon gemäß nehme ich einen doppelten Ausgang des Schlusses an.

Digitized by Google

waren, die Unähnlichkeit und die Aehnlichkeit der sinnlichen Dinge mit sich selbst nachzuweisen, ist klar, aber auch eben so klar, wie daraus sich ein Beweis für die Lehre des Parmenides ergab, daß die sinnliche Wahrnehmung die Wahrheit des Seienden uns nicht darstelle. Es kann hierin die Ausführung des Satzes gefunden werden, daß unsere sinnliche Wahrnehmung zu ungenau sei, um der Wahrheit des Seienden gleich zu kommen.

Zu den Beweisen, daß, wenn viele Dinge sind, ein jedes sowohl Eins als Vieles sei, rechne ich alles das, was Zenon aus den Vorstellungen vom Großen und Kleinen folgerte, so wie auch alles das, was er über das räumliche Dasein der Dinge sagte; denn es beruht alles dies auf demselben Grundsatze, daß nemlich die Vorstellung des räumlichen Daseins Widersprüche in sich enthalte. So griff Zenon unmittelbar die Vorstellung des Raums an, indem er fragte, worin der Raum sei, denn wenn alles, was ist, im Raum sein solle, so müsse der Raum selbst in einem andern Raume sein und so in das Unendliche; da dies nun aber unmöglich, so würde der Raum selbst nicht sein, da er nicht in einem andern Raume sein könne [1]). Mit dieser Beweisführung hängt nun eine andere auf das genaueste zusammen, schließt sich aber unmittelbar an die Vorstellung von der Vielheit der Dinge an. Denn, lehrte Zenon, wenn viele Dinge sind, so sind sie nothwendig

1) Arist. phys. IV. 1, 3; Simpl. phys. fol. 130 b. ὁ Ζήνωνος λόγος ἀναιρεῖν ἐδόκει τὸν τόπον, ἐρωτῶν οὕτως· εἰ ἔστιν ὁ τόπος, ἔν τινι ἔσται· πᾶν γὰρ ὂν ἔν τινι· τὸ δὲ ἔν τινι καὶ ἐν τόπῳ· ἔσται ἄρα καὶ ὁ τόπος ἐν τόπῳ, καὶ τοῦτο ἐπ᾽ ἄπειρον· οὐκ ἄρα ἔστιν ὁ τόπος.

entweder von bestimmter Zahl oder unendlich an Zahl. „Nun sind aber die vielen Dinge nothwendig so viele, als sie sind, und weder mehr noch weniger, als sie sind; wenn sie aber so viele sind, als sie sind, so sind sie von bestimmter Zahl.“ Im Gegentheil aber, „wenn viele Dinge sind, so sind sie auch unendlich an Zahl, denn es müssen immer andere Dinge zwischen den Dingen sein und zwischen diesen wieder andere, und so werden sie von unendlicher Zahl sein [1]).“ Zenon meint nemlich, der Zwischenraum zwischen den Dingen, wenn die Dinge wirklich von einander getrennt sein sollten, müsse selbst wieder ein Ding sein.

Eine andere Beweisführung derselben Art, welche zeigen sollte, daß, wenn viele Dinge wären, sie zugleich unendlich klein und unendlich groß sein müßten, wird uns nicht so deutlich mitgetheilt, doch kann man den Sinn derselben wohl fassen. Zenon ging nemlich davon aus, daß ein jedes der vielen Dinge, was ist, eine Größe haben müsse, welche, einem andern hinzugesetzt, dies vergrößere, von einem andern weggenommen, es verkleinere; das dagegen, was weder hinzugesetzt vergrößere, noch weggenommen verkleinere, sei gar nicht ein Seiendes [2]). Indem er

---

1) Simpl. phys. fol. 30 b. *δεικνὺς γάρ, ὅτι εἰ πολλά ἐστι, τὰ αὐτὰ πεπερασμένα ἐστὶ καὶ ἄπειρα, γράφει ταῦτα κατὰ λέξιν ὁ Ζήνων· εἰ πολλα ἐστιν, ἀνάγκη τοσαῦτα εἶναι, ὅσα ἐστὶ καὶ οὔτε πλείονα αὐτῶν, οὔτε ἐλάττονα· εἰ δὲ τοσαῦτά ἐστιν, ὅσα ἐστὶ, πεπερασμένα ἂν εἴη. καὶ πάλιν· εἰ πολλὰ ἐστιν, ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστίν· ἀεὶ γὰρ ἕτερα μεταξὺ τῶν ὄντων ἐστι καὶ πάλιν ἐκείνων ἕτερα μεταξύ· καὶ οὕτως ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστί.*

2) Arist. met. II. 4. *ὃ γὰρ μήτε προστιθέμενον μήτε ἀφαιρούμενον ποιεῖ μεῖζον μηδὲ ἔλαττον, οὔ φησιν εἶναι τοῦτο τῶν ὄντων.* Simpl. phys. fol. 30 a; Alex. Aphr. in met. fol. 39.

Digitized by Google

nun zeigte, daß eine Größe nur dann sein könne, wenn ein Theil derselben von dem andern abstände, dies aber ein Trennendes voraussetze, und das Trennende auch wieder eine Größe habe, aber auch wieder durch ein anderes Trennendes von dem Getrennten getrennt sei, und so in das Unendliche, konnte er schließen, daß ein jedes Ding unendlich groß sein müsse, weil es aus unendlichen Theilen, deren jeder eine Größe hat, bestehe. Dasselbe Verfahren sollte ihm aber auch dazu dienen, zu zeigen, daß ein Jedes unendlich klein sei, wobei er sich entweder darauf stützte, daß der Zwischenraum, welcher doch nicht zu dem Dinge gehöre, unendlich sei, oder daß die wahre Einheit keine Theile zulasse, sondern, sich durchaus gleich seiend, unendlich klein sei, eine Vielheit unendlich kleiner Dinge aber immer nur unendlich Kleines gewähre [1]). Alle diese Beweise haben nun offenbar denselben Zweck, aus der Unmöglichkeit des Gegentheils zu zeigen, daß Alles nur Eins ist, in welchem keine Theile, ein gänzlich Raumloses, wie

---

1) Simpl. phys. fol. 30 b. *προδείξας γὰρ ὅτι εἰ μὴ ἔχει τὸ ὂν μέγεθος, οὐδ' ἂν εἴη, ἐπάγει· εἰ δὲ ἔστιν, ἀνάγκη, ἕκαστον μέγεθός τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου. καὶ περὶ τοῦ προϊόντος ὁ αὐτὸς λόγος· καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἕξει μέγεθος καὶ προέξει αὐτοῦ τι. ὅμοιον δὴ τοῦτο ἅπαξ τε εἰπεῖν καὶ ἀεὶ λέγειν· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τοιοῦτον ἔσχατον ἔσται, οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἔσται. οὕτως εἰ πολλὰ ἔστιν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρά τε εἶναι καὶ μεγάλα, μικρὰ μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὥστε ἄπειρα εἶναι.* Ib. fol. 30 a. *καὶ ταῦτα οὐχὶ τὸ ἓν ἀναιρῶν ὁ Ζήνων λέγει, ἀλλ' ὅτι, εἰ μέγεθος ἕκαστον ἔχει τῶν πολλῶν καὶ ἀπείρων, οὐδὲν ἔσται ἀκριβῶς ἓν διὰ τὴν ἐπ' ἄπειρον τομήν· δεῖ δὲ ἓν εἶναι, ὃ δείκνυσι, προδείξας ὅτι οὐδὲν ἔχει μέγεθος ἐκ τοῦ ἕκαστον τῶν πολλῶν ἑαυτῷ ταὐτὸν εἶναι καὶ ἕν.*

Digitized by Google

dies Parmenides geradezu, vom Begriff des Seienden ausgehend, zu beweisen gesucht hatte.

Der dritte Theil der Beweise des Zenon, gegen die Wirklichkeit der Bewegung gerichtet, stimmt auf dieselbe Weise mit der Lehre des Parmenides zusammen, daß keine Bewegung des einen Seienden sein könne. Zenon führte dies in vier Beweisen aus, welche sich theils auf die unendliche Theilbarkeit des Raums, theils auf die Schwierigkeit, sich die Stetigkeit der Bewegung zu denken, beziehn. Diese Beweise sind offenbar von verschiedenem Gehalte; einige haben etwas Scheinbares und schwer zu Lösendes, andere dagegen sind von der Art, daß sie uns auf die Vermuthung führen, Zenon habe sie nur zum Scherz, und um die Ungenauigkeit seiner Gegner zu verspotten, vorgebracht [1]). Von dieser Art ist besonders der vierte Beweis [2]), aber

---

1) Arist. phys. VI. 9. *τέτταρες δ' εἰσὶ λόγοι περὶ κινήσεως Ζήνωνος οἱ παρέχοντες τὰς δυσκολίας τοῖς λύουσι· πρῶτος μὲν ὁ περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἥμισυ δεῖν ἀφικέσθαι τὸ φερόμενον, ἢ πρὸς τὸ τέλος. — δεύτερος δὲ ὁ καλούμενος Ἀχιλλεύς. ἔστι δὲ οὗτος, ὅτι τὸ βραδύτερον οὐδέποτε καταληφθήσεται θέον ὑπὸ τοῦ ταχίστου· ἔμπροσθεν γὰρ ἀναγκαῖον ἐλθεῖν τὸ διῶκον, ὅθεν ὥρμησε τὸ φεῦγον, ὥστ' ἀεί τι προέχειν ἀναγκαῖον τὸ βραδύτερον. — τρίτος δέ — ὅτι ἡ ὀϊστὸς φερομένη ἕστηκε, συμβαίνει δὲ παρὰ τὸ λαμβάνειν τὸν χρόνον συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν. — τέταρτος δὲ ὁ περὶ τῶν ἐν τῷ σταδίῳ κινουμένων ἐξ ἐναντίας ἴσων ὄγκων παρ' ἴσους, τῶν μὲν ἀπὸ τέλους τοῦ σταδίου, τῶν δὲ ἀπὸ μέσου, ἴσῳ τῷ τάχει, ἐν ᾧ συμβαίνειν οἴεται ἴσον εἶναι χρόνον τῷ διπλασίῳ τὸν ἥμισυν.* Ib. VI. 2. Simpl. phys. fol. 236 b f.; Sext. Emp. hyp. pyrrh. II. 242.

2) Ich verweise darüber auf Tennemann's Gesch. d. Phil. Bd. I. S. 199; in der Ausg. v. Wendt S. 217. Eine Probe genügt

auch der zweite, der sogenannte Achilleus. Der schnellfüßige Achilleus, wird in diesem angenommen, sei in einem Wettlaufe begriffen mit der langsamen Schildkröte, es soll bewiesen werden, daß er diese in einer unendlichen Zeit nicht einholen werde. Denn wenn er zu dem Orte gekommen, wo die Schildkröte beim Anfange des Laufes war, so wird diese schon wieder einen Vorsprung haben, und so in das Unendliche. Es läßt sich nicht denken, daß Zenon, welcher in seinen Beweisen die unendliche Theilbarkeit des Räumlichen überall festhielt, nicht auch die unendliche Theilbarkeit eines jeden Zeitlichen berücksichtigt haben sollte, und darauf, daß diese übersehen wird, beruht doch allein das Trügerische dieses Beweises. Wenn nun in diesen Beweisen der eigentliche Zweck und die Grundsätze versteckter sind, so treten sie dagegen in den andern ganz deutlich hervor. Der erste Beweis suchte das Nicht-Sein der Bewegung zu zeigen, weil das Bewegte eher die Hälfte des Raums zurücklegen müsse, ehe es das Ziel erreichen könnte, und so in das Unendliche; der dritte, dasselbe, was bewegt werde, ruhe zugleich, denn jetzt sei es in diesem Raume, jetzt in einem andern, aber immer, so lange es in diesen Räumen sei, ruhe es in ihnen. Diese Beweise waren allerdings geeignet, auf die Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, welche in dem allgemeinen Begriffe der Bewegung liegen. Dies sind die berühmten Beweise des Zenon gegen die Wahrheit des räumlichen Daseins und der zeitlichen Bewegung. So wie alles Sinnliche von den Eleaten ge-

---

für unsern Zweck, daher halte ich es nicht für nöthig, über diesen Beweis weitläuftig zu werden.

Digitized by Google

leugnet wurde, so mußten auch die Formen der Sinnlichkeit von ihnen angegriffen werden. Sie haben nicht mit Unrecht darauf aufmerksam gemacht, daß die unbestimmten Vorstellungen, welche in unserer sinnlichen Auffassungsweise liegen, der Vernunft keinen verständlichen Begriff gewähren [1]). Man kann sich aber auch nicht verhehlen, daß zum Theil die Beweise des Zenon schon einen starken Hang zu sophistischen Kunststückchen bei der Zeit, für welche sie erfunden wurden, voraussetzen.

Man findet die Meinung angeführt, daß Zenon nicht nur das Viele, sondern auch das Eins geleugnet habe [2]); aber wahrscheinlich ist diese Meinung nur daraus entstanden, daß er die Einheit der einzelnen Dinge leugnete. Uebrigens erkennt auch Zenon, wie sein Meister, daß in den allgemeinen Sätzen, welche über das Eins aufgestellt werden könnten, die volle und wahre Erkenntniß des Eins nicht ausgedrückt sei. Er soll daher gesagt haben, wenn ihm jemand erklären wolle, was das Eins sei, so wolle er sagen, was alle Dinge seien [3]). Dies setzt auf der einen Seite voraus, daß ihm doch die Dinge nicht durchaus nichts waren, sondern er eine Wahrheit derselben in der

un-

1) Nach Isocr. laud. Helen. init. soll Zenon auch bewiesen haben, dasselbe sei möglich und unmöglich. Ob ich dieser Autorität trauen soll, weiß ich nicht.

2) Simpl. phys. fol. 30 a nach dem Alexandros von Aphrodisia, dessen Meinung auf den Eudemos zurückgeführt wird; Senec. ep. 88 fin.

3) Eudemus ap. Simpl. fol. 21 a, 30 a. *καὶ Ζήνωνά φασι λεγειν, εἴ τις αὐτῷ τὸ ἓν ἀποδοίη, τί ποτέ ἐστι, λέξειν τὰ ὄντα.* Cf. Simpl. phys. fol. 31 a.

Digitized by Google

unbedingten Wahrheit des Eins ſuchte, auf der andern Seite aber auch, daß er keine andere Wahrheit der Dinge anerkannte, als die, welche in dem Eins iſt.

Nach der Wahrheit der Dinge aber in dem Eins mochte er auch, wie Xenophanes und Parmenides, in der Natur ſuchen. Die wenigen Nachrichten, welche wir über ſeine Naturlehre haben [1]), bezeugen im Allgemeinen, daß ihr Charakter im Weſentlichen mit der Naturlehre der übrigen Eleaten übereinſtimmte. Er nahm vier Elemente an, das Warme und das Kalte, das Trockne und das Naſſe [2]), worin man die Eigenſchaften der gewöhnlichen vier Elemente wieder erkennt, außerdem eine bewegende Kraft, welche Alles regiert, die Nothwendigkeit, deren Arten Zwiſt und Liebe ſind [3]). Von der Seele lehrte er, wie Parme-

1) Eine Schrift des Zenon περὶ φύσεως führt Suidas an.

2) Diog. L. IX. 29. γεγενῆσθαι δὲ τὴν τῶν πάντων φύσιν ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ, λαμβανόντων αὐτῶν εἰς ἄλληλα τὴν μεταβολήν. Der Zuſatz λαμβανόντων κτλ. darf wohl für einen Irrthum gehalten werden.

3) Stob. ecl. I. p. 60. Μέλισσος καὶ Ζήνων τὸ ἓν καὶ πᾶν καὶ μόνον ἀΐδιον καὶ ἄπειρον τὸ ἕν. καὶ τὸ μὲν ἓν τὴν ἀνάγκην, ὕλην δὲ αὐτῆς τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, εἴδη δὲ τὸ νεῖκος καὶ τὴν φιλίαν. λέγει (λέγουσι?) δὲ καὶ τὰ στοιχεῖα θεοὺς καὶ τὸ μίγμα τούτων τὸν κόσμον καὶ πρὸς ταῦτα ἀναλυθήσεται τὸ μονοειδές. Für ὕλην δὲ αὐτῆς hat Heeren ὕλην δὲ αὐτὰ geſchrieben, welches nicht nöthig zu ſein ſcheint, denn daß den Eleaten die bewegende Kraft und die materiellen Elemente eins ſind, nur nach verſchiednen Geſichtspunkten betrachtet, muß aus dem Frühern klar ſein, das folgende εἴδη verlangt auch αὐτῆς. Uebrigens verſteht es ſich, daß die Lehre des Zenon in dieſem Auszuge in ihm fremde Ausdrücke überſetzt iſt. Das πρὸς ταῦτα ἀναλυθήσεται τὸ μονοειδές kann nicht anders erklärt werden, als durch Hinzufügung einer Bedingung, nemlich

nides, sie sei eine Mischung der vier Elemente, so daß zwar ein Uebergewicht unter diesen in ihr stattfinden könnte, aber nicht der gänzliche Mangel des einen oder des andern. In dem Uebergewichte des reinen Elements gegen die unreinen, scheint er die Reinheit und Göttlichkeit der Seele gesucht zu haben [1]).

Fünftes Kapitel.

Meliſſos von Samos.

In dem Meliſſos iſt offenbar dieſelbe Denkart, welche in den übrigen Eleaten. Er war jedoch ein Joner, von der Inſel Samos ſtammend, lebte in ſeinem Vaterlande in bedeutenden Staatsgeſchäften [2]) und überwand als Anführer eine Flotte der Athenienſer in einem Seetreffen [3]). Seine Blüthe wird um die 84. Ol. geſetzt [4]). Daß er den Parmenides gehört, wagen wir nicht mit Gewißheit

in dieſe vier Elemente wird ſich das Eins auflöſen, wenn wir es der Meinung nach betrachten.

1) Diog. L. l. l. καὶ ψυχὴν κρᾶμα ὑπάρχειν ἐκ τῶν προειρημένων κατὰ μηδενὸς τούτων ἐπικράτησιν. Das Letztere iſt wieder ein Misverſtändniß, welches ich im Texte berichtigt habe. Stob. ecl. I. p. 62. καὶ θείας μὲν οἴεται τὰς ψυχάς, θείους δὲ καὶ τοὺς μετέχοντας αὐτῶν καθαροὺς καθαρῶς.

2) Diog. L. IX. 24; Aelian. v. h. VII. 14.

3) Plut. adv. Colot. 32.

4) Diog. L. l. l.

zu behaupten [1]); vielleicht kannte er nur die Schriften der Eleaten. Seine Lehre legte er in einer Schrift in ungebundener Rede nieder. Sie soll den Titel über das Seiende und die Natur geführt haben [2]).

Da Meliſſos in der Entwicklung ſeiner Lehren über das Seiende mit der Art des Parmenides die größeſte Aehnlichkeit hat, ſo können wir hier Manches übergehn, und heben nur dasjenige heraus, was ihm eigenthümlich iſt und ſein Verhältniß zu andern philoſophiſchen Lehren bezeichnet. Dies beſteht beſonders darin, daß er ſeiner ganzen Stellung nach, als unter Jonern lebend, die Punkte hauptſächlich hervorheben mußte, welche gegen die joniſche Naturphiloſophie feſtzuſtellen waren. Meliſſos hat es mit Parmenides gemein, daß er nicht von dem Begriffe Gottes, ſondern von dem Begriffe des Seienden aus ſeine Beweiſe führt. Darin weicht er ſo weit von dem Xenophanes ab, daß er ganz ausdrücklich ſagt, man ſolle von den Göttern nicht ſprechen, denn wir hätten keine Erkenntniß von ihnen [3]). Dadurch tritt nun der Mittelpunkt des Syſtems, der Begriff des Vollkommenen, noch mehr zurück, als beim Parmenides, und die ganze Beweisführung

1) Spätere Schriftſteller ſagen es; Platon und Ariſtoteles deuten davon nichts an. Die äußern Verhältniſſe ſind der Annahme nicht günſtig.

2) Bessar. in calumn. Plat. II. 11 nach dem Alex. Aphrod. und Nikol. v. Damaſk.; daß er nur eine Schrift geſchrieben, ſagt Diog. L. I. 16.

3) Diog. L. IX. 24. ἀλλὰ καὶ περὶ θεῶν ἔλεγε μὴ δεῖν ὑποφαίνεσθαι· μὴ γὰρ εἶναι γνῶσιν αὐτῶν. Wenn Stob. ecl. I. p. 60 das ἓν καὶ πᾶν des Meliſſos Gott genannt wird, ſo iſt dies wahrſcheinlich nur eine ihm fremdartige Ausdrucksweiſe.

erhält den Schein eines leeren Sophisma's. Deswegen wird auch Melissos von den Alten weniger geachtet, als Parmenides [1]), und Aristoteles sagt ausdrücklich, daß die Gründe des Melissos gar keine Schwierigkeiten erregten [2]).

Eine andere Abweichung der Lehrart des Melissos von den übrigen Eleaten finden die Alten darin, daß er lehrte, das Seiende sei unendlich. Sein Beweis ist sehr ungenau: aus dem Seienden könne nicht das Seiende werden, denn so wäre es ja schon und würde nicht erst, und in das Seiende könne das Seiende nicht übergehn, denn so bliebe es ja wieder und verginge nicht [3]). Wenn es aber nicht entsteht, so hat es keinen Anfang, und wenn es nicht vergeht, so hat es kein Ende; das aber, was weder Anfang noch Ende hat, ist unendlich, und mithin ist das Seiende unendlich [4]). In dieser Beweisart ist es nun sehr auffallend, wie die Verschiedenartigkeit des Seienden uns fast gewaltsam aus den Augen gerückt wird, indem wir nur aufgefordert werden, auf den allgemeinen Begriff des

---

1) Plat. Theaet. p. 184; Arist. met. I. 5.

2) Phys. I. 2. Dies bezieht sich auf die Art, wie Melissos schloß, das Seiende sei unendlich. Arist. repreh. soph. I. 4, 5; II. 5; phys. I. 3.

3) Ap. Simpl. phys. fol. 22 b. οὔτε ἐκ τοῦ ἐόντος (οἷόν τε γίγνεσθαι τὸ ἐόν), εἴη γὰρ ἂν οὕτω καὶ οὐ γίγνοιτο — — οὔτε εἰς ἐόν (sc. οἷόν τε μεταβάλλειν τὸ ἐόν)· μένοι γὰρ ἂν πάλιν οὕτω γε καὶ οὐ φθείροιτο.

4) Ib. ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ γενόμενον ἀρχὴν ἔχει, τὸ μὴ γενόμενον ἀρχὴν οὐκ ἔχει, τὸ δ' ἐὸν οὐ γέγονεν, οὐκ ἂν ἔχοι ἀρχήν. ἔτι δὲ τὸ φθειρόμενον τελευτὴν ἔχει· εἰ δέ τί ἐστιν ἄφθαρτον τελευτὴν οὐκ ἔχει· τὸ δὲ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτὴν ἄπειρον τυγχάνει ἐόν· ἄπειρον ἄρα τὸ ἐόν.

Digitized by Google

Seienden zu blicken. Noch auffallender aber ist es, daß Melissos von der Unendlichkeit des zeitlichen Seins sogleich auf die Unendlichkeit des Seienden überhaupt schließt. Dies scheint jedoch Melissos selbst gefühlt zu haben, und wir finden daher, daß er einen Beweis versucht hat, daß nichts ewig sein könne, was nicht unendlich an Größe und Alles sei [1]). Vielleicht berief er sich dafür auf die Nothwendigkeit, daß alles, was mit andern zusammen ist, von diesen leiden und verändert werden müsse.

Von diesem unsichern Grunde seiner Lehre aus leitete nun Melissos auch die Einheit, die Unveränderlichkeit und die Untrennbarkeit des Seienden ab [2]). Da aber seine ganze Lehre auf der Einerleiheit dessen, was im abstrakten Begriffe des Seienden gesetzt ist, beruht, so war er auch nur darauf bedacht, jeden Unterschied, welcher sich den Physikern dargeboten hatte, abzuweisen. Daß die Bekämpfung der irrigen Meinungen der Naturphilosophen sein Hauptzweck sei, giebt er selbst zu erkennen, indem er gleich zu Anfange seiner Schrift einen Satz als Grundsatz aufstellt, welchen er nicht weiter zu beweisen für nöthig hält, weil er auch von den Physikern eingeräumt werde [3]). Sein Streit richtet sich aber hauptsächlich dagegen, daß es Bewegung und daß es Verwandlung der Dinge geben könne. Bewegung sei unmöglich, theils weil nur Eins sei, theils

---

1) Ap. Simpl. phys. fol. 24 a. *οὐ γὰρ ἀεὶ εἶναι ἀνυστόν, ὅ τι μὴ πᾶν ἐστί. — — ἀλλ᾽ ὥσπερ ἔστιν ἀεί, οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἄπειρον ἀεὶ χρὴ εἶναι.*

2) Simpl. phys. fol. 22 b.

3) Ap. Simpl. l. l. *συγχωρέεται γὰρ καὶ τοῦτο ὑπὸ τῶν φυσικῶν.*

Digitized by Google

weil es kein Leeres gebe; denn Bewegung könne nur sein, wo Eins zu dem Andern komme und wo ein Leeres dem Bewegten Raum gebe [1]). Veränderung könne ebenfalls nicht sein, weil sonst das Vorhersеiende vergehn und das Nicht-Seiende werden müßte, wenn auch nur zum Theil; wenn aber dies in dreißigtausend Jahren dem Ganzen widerführe, so würde es in der ganzen Zeit ganz vergangen sein [2]). Aber auch das Nichtsein des Leeren verhindere die Veränderung, denn wenn man annähme, es würde aus dem Dichten das Dünne oder aus dem Dünnen das Dichte, so setze das erste ein Mehrwerden, das andere ein Minderwerden des Leeren voraus [3]). Man bemerkt hierin deutlich den Streit auf der einen Seite gegen die mechanische, auf der andern Seite gegen die dynamische Naturphilosophie, welche aus Verdünnung und Verdichtung eines Urwesens alle Veränderung ableiten wollte.

Daraus, daß keine Bewegung sei, schloß nun ferner

---

1) Ap. Simpl. l. l. τὸ γὰρ ἠντιναοῦν κίνησιν κινεόμενον ἔκ τινος καὶ εἰς ἕτερόν τι μεταβάλλει· οὐδὲν δὲ ἦν ἕτερον παρὰ τὸ ἐόν, οὐκ ἄρα τοῦτο κινήσεται· καὶ κατ' ἄλλον δὲ τρόπον· οὐδὲν κενεόν ἐστι τοῦ ἐόντος· τὸ γὰρ κενεὸν οὐδέν ἐστιν· οὐκ ἂν οὖν εἴη τό γε μηδέν. οὐ κινέεται οὖν τὸ ἐόν· ὑποχωρῆσαι γὰρ οὐκ ἔχει οὐδαμῇ, κενεοῦ μὴ ἐόντος· κτλ.

2) Ib. fol. 24 a. εἰ γὰρ ἑτεροιοῦται, ἀνάγκη τὸ ἐὸν μὴ ὅμοιον εἶναι, ἀλλ' ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἐόν, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γίγνεσθαι· εἰ τοίνυν τρισμυρίοισι ἔτεσιν ἑτεροῖον γίγνοιτο τὸ πᾶν, ὀλέειται ἂν ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ· κτλ.

3) Ib. fol. 22 b. ἀλλ' οὐδὲ εἰς ἑωυτὸ συσταλῆναι δυνατόν· εἴη γὰρ ἂν οὕτως ἀραιότερον ἑωυτοῦ καὶ πυκνότερον· τοῦτο δὲ ἀδύνατον. τὸ γὰρ ἀραιὸν ἀδύνατον ὁμοίως εἶναι πλῆρες τῷ πυκνῷ, ἀλλ' ἤδη τὸ ἀραιόν γε κενεώτερον γίγνεται τοῦ πυκνοῦ· τὸ δὲ κενεὸν οὐκ ἔστιν.

Digitized by Google

Meliſſos, daß auch das Seiende nicht getheilt werden könne [1]); wenn es aber nicht getheilt werden könne, ſo habe es keine Theile und mithin auch keinen Körper, denn der Körper könne nicht ohne Dicke gedacht werden [2]). Dieſe Folgerung iſt dem Meliſſos eigenthümlich, obgleich auch Parmenides denſelben Gedanken verfolgte, indem er von dem Eins lehrte, es ſei weder hier noch dort. Uebrigens iſt auch dieſe Folgerung eben ſo vorſchnell, als andere deſſelben Mannes. Wenn nun Meliſſos dem Seienden das körperliche Daſein abſprach, ſo könnte man meinen, er habe ihm um ſo mehr, dem Xenophanes und dem Parmenides folgend, geiſtige Kraft beigelegt; aber wir finden überhaupt keine Spur davon, daß Meliſſos bei ſeinen Beſtimmungen über das Seiende auf das Geiſtige blickte, vielmehr ſcheint das Gegentheil ihm den Vorwurf des Ariſtoteles zugezogen zu haben, daß er ein materielles Eins ſich gedacht habe [3]). Daher mag die Verwerfung des

---

1) Ib. fol. 24 a. *εἰ διῄρηται τὸ ἐόν, κινέεται· κινεόμενον δὲ οὐκ ἂν εἴη ἄμα.*

2) Ib. *εἰ μὲν ἐὸν εἴη, δεῖ αὐτὸ ἓν εἶναι· ἓν ἐόν, δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν· εἰ δὲ ἔχει πάχος, ἔχοι ἂν μόρια καὶ οὐκέτι ἂν εἴη ἕν.*

3) Arist. met. I. 5. *Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι, Μέλ. δε τοῦ κατὰ τὴν ὕλην.* Dies bezieht ſich allerdings wohl urſprünglich auf den Begriff des *ἄπειρον* (ſ. Wendt zu Tennemann's Geſch. d. Phil. S. 201), mittelbarer Weiſe aber auch auf die ganze Lehre des Meliſſos. Wenn Brandis S. 209 den Meliſſos als den Erfinder des Idealismus anſieht, weil er das Eins unkörperlich nennt, ſo iſt dagegen zu erinnern, daß dies zwar mit der negativen Seite des Idealismus zuſammentrifft, von deſſen poſitiver Lehre aber beim Mel. nichts vorkommt.

Digitized by Google

Körperlichen ihm auch nur in seiner verneinenden Weise entstanden sein.

Dieselbe verneinende Weise herrscht auch in seiner Betrachtung des menschlichen Denkens. Wenn das wahr sein sollte, was wir sehen und hören, meinte er, so müsse es auch dem Seienden gleich sein, dessen allgemeine Bestimmungen er früher schon aus einander gesetzt hatte; es würde sich also nicht verändern können, sondern müßte immer dasselbe bleiben. Nun schiene uns aber das, was wir sehen und hören, sich zu verändern, das Warme kalt und das Kalte warm, das Harte weich und das Weiche hart zu werden, das lebende Wesen zu sterben und aus einem Lebenden ein Nicht-Seiendes zu werden, woraus wir schließen müßten, daß wir das Seiende nicht sähen oder durch die Sinne empfänden; die Vielheit der Dinge also, welche nur unserer sinnlichen Empfindung nach zu sein scheine, sei nicht wirklich [1]). So finden wir überall das Verneinende in seiner Lehre vorherrschend. Dies war der Ausgang, welcher der eleatischen Lehre natürlich war, daß sie immer mehr und mehr verneinend wurde, beim Zenon und beim Melissos, bis sie einer ganz vernichtenden Sophistik Nahrung gab, wie wir später sehen werden.

Beim Melissos jedoch ist noch nicht Alles verneinend; das Bejahende schimmert noch aus dem Hintergrunde hervor. Als das wahrhaft Seiende, mochte er noch behaupten, sei nichts besser [2]); auch sehen wir, daß er das Todte

1) Aristocl. ap. Eus. pr. ev. XIV. 17; Simpl. de coelo f. 138 b.

2) Ap. Simpl. phys. fol. 24 b. ἔστι δὲ τοῦ ἐόντος ἀληθινοῦ, φησί, κρεῖσσον οὐδέν. De coelo fol. 138 b.

Digitized by Google

dem Nichtseienden vergleicht und also das wahrhaft Seiende für das Lebendige hält [1]), und wenn er Schmerz und Kummer vom wahrhaft Seienden verneinte, so lag auch diesem das Bejahende zum Grunde, daß wahre Gesundheit dem wahrhaft Seienden zukomme [2]), so wie wahres Leben. Dieses wahre Leben und diese wahre Gesundheit des Seienden zu erkennen, selbst in den trügerischen Meinungen über die Natur, das scheint auch dem Melissos, wie den übrigen Eleaten, als ein würdiges Streben erschienen zu sein [3]).

Wir finden jedoch nur wenige Nachrichten über seine Naturlehre. Eigenthümlich mag es ihm gewesen sein, daß er zwar das Ganze für unendlich, die Welt des Werdens aber und des Vergehens für endlich ansah [4]), gleichsam als hätte er sagen wollen, in dieser vergänglichen Welt könne doch nie das volle Wesen des Seienden erkannt werden. Sonst kommen die übrigen Naturlehren, welche ihm beigelegt werden, mit der Physik der übrigen Eleaten überein. Nothwendigkeit beherrscht ihm die Welt und theilt sich in die entgegengesetzten bewegenden Kräfte der Liebe und des Streites, und eben so trennte er die bewegte Masse, der Eine sagt in vier, ein Anderer in zwei Elemente, in Feuer und in Wasser [5]); beide Angaben lassen sich leicht mit der Art der eleatischen Physik vereinen.

---

1) S. oben.

2) Ap. Simpl. phys. fol. 24 a. *ἀπὸ γὰρ ἂν ὅλοιτο τὸ ὑγιὲς καὶ τὸ ἐόν.*

3) Simpl. de coelo fol. 138 b.

4) Stob. ecl. I. p. 440.

5) Stob. ecl. I. p. 60; Joann. Philop. phys. b. p. 6.

Digitized by Google

Sechstes Kapitel.

Empedokles von Akragas.

Wenn jemand begierig sein sollte, eine etwas genauere Meinung sich zu bilden über die Art, wie die Eleaten ihre Physik ausgeführt haben möchten, dem rathe ich, von den wenigen Ueberlieferungen über dieselbe ausgehend, die Physik des Empedokles zu untersuchen, und ich glaube, er wird finden, daß diese und jene auf gleichen Grundsätzen erbaut wurden. Meine Meinung ist zwar nicht, daß Empedokles in seiner Philosophie durchaus mit den Eleaten übereingekommen sei, aber seine Physik, dies ist aus den Ueberlieferungen klar, ist aus der Physik der Eleaten entsprungen, und auch dasselbe Verhältniß, welches die Eleaten, wies er ihr an zur wahren Erkenntniß. Wenn man nun noch hinzurechnet, daß die zuverlässigern Ueberlieferungen, Nachbarschaft des Vaterlandes und die epische Darstellungsweise ihn mit dem Xenophanes und dem Parmenides verbinden, so weiß ich nicht, was uns abhalten sollte, wenn von geschichtlicher Wahrscheinlichkeit die Rede ist, ihn den Eleaten anzuschließen. Doch wir wollen uns nicht durch vorausgenommene Muthmaßungen den Blick trüben; seine Geschichte und seine Lehre mögen selbst sprechen.

Des Empedokles Geburtsstadt war Akragas (Agrigentum) in Sicilien, die Nebenbuhlerin von Syrakus, eine dorische Pflanzstadt. Seine Blüthe fällt um die 84. Ol.,

Digitized by Google

gleichzeitig mit der Blüthe seiner Vaterstadt [1]). Die Familie, aus welcher er stammte, scheint zu den angesehensten und reichsten gehört zu haben. Gewöhnlich wird er den Pythagoreern zugezählt; aber die Nachrichten hierüber sind theils neu, theils fabelhaft und gegen die richtige Zeitrechnung [2]). In seiner Lehre finden sich zwar einige Spuren seiner Kenntniß Pythagorischer Lehren, aber das, was er von diesen sich aneignen mochte, ist doch nur gering und nicht in das Wesentliche eindringend. Dagegen wird er nach dem Theophrastos und dem Alkidamas ein Schüler und Nachahmer des Parmenides genannt [3]), und wenn Hermippos ihn einen Schüler des Xenophanes nannte, dessen epische Dichtart er auch nachgeahmt habe [4]), so ist das erste zwar gegen die Zeitrechnung, das andere aber scheint aus einer Vergleichung der Werke beider Männer hervorgegangen zu sein und zeugt für die Verwandtschaft der Empedokleischen und der eleatischen Darstellungsweise. Daß Empedokles auch den Anaxagoras gehört habe [5]), scheint

---

1) Diog. L. VIII. 74. Ueber den Empedokles hat sehr gelehrt, aber geflissentlich der höhern Kritik sich enthaltend, gehandelt Sturz Empedocles Agrigentinus. Lips. 1805; über die Fragmente, welche Sturz gesammelt, ist zum Theil zu vergleichen Am. Peyron Empedoclis et Parmenidis fragmenta etc. Lips. 1810. Ueber seine Philosophie vergl. meine Abhandlung über die phil. Lehre des Emped. in Wolf's liter. Analekten IV.

2) Sturz §. 3.

3) Diog. L. VIII. 55, 56; Suid. s. v. *Παρμενίδης*. Alkidamas war ein Schüler des Gorgias, welcher wieder ein Schüler des Empedokles war.

4) Diog. L. l. l.

5) Ib.

Digitized by Google

nur aus der Aehnlichkeit seiner mechanischen Naturerklärung mit der Anaxagorischen entnommen zu sein. Von den Reisen, welche dem Empedokles zugeschrieben werden, sind die nach Italien [1]) und die nach Athen [2]) bemerkenswerth. Das Leben des Empedokles ist mit manchen Fabeln ausgeschmückt worden, welche ihm wunderthätige Heilungen, Beschwichtigung der Pest und der Winde, endlich ein wunderſames Ende zuschreiben. Wenn wir alles Einzelne hiervon, welches keine sichere Beglaubigung hat, bei Seite sezzen, so ist es doch gewiß, daß er vom Alterthum als ein wunderthätiger Mann betrachtet wurde [3]), und die Bruchstücke seiner Schriften beweisen, daß er selbst Kenntnisse sich zuschrieb, welche über das Maaß der menschlichen Wirksamkeit hinauszugehn scheinen [4]). Damit stimmt auch die Meinung, welche er von sich erregt, überein; er erscheint sich als ein unsterblicher Gott, der, wohin er auch kommt, von Männern und Weibern verehrt wird, schon durch seine Kleidung als ein Priester und Liebling der Götter sich verkündend [5]). Worauf er diese Würde stützt, das ist seine übermenschliche Heilkunde, seine Gewalt über das Wetter, seine Gabe der Weissagung, seine Einsicht in die Entstehung und in das Wesen der Dinge [6]); wenn er

---

1) Diog. L. VIII. 52.

2) Suid. s. v. *Ἀκρων*.

3) Diog. L. VIII. 59.

4) V. 309 — 406; v. 373 Sturz, dessen Ausgabe der Fragmente ich immer citiren werde.

5) V. 364 f. Sturz §. 7.

6) V. 92; Sturz erklärt diesen Vers nicht richtig.

Digitized by Google

durch alles dies selbst zur göttlichen Würde erhoben zu sein glaubte, so eignete er sich damit nur in voraus etwas zu, was er allen ausgezeichneten Menschen, Wahrsagern, Dichtern, Aerzten und Führern des Volks, nach ihrem Tode versprach [1]). Sein Leben war seiner Lehre und seiner Meinung von sich gemäß; seinen großen Reichthum und das Ansehn in seiner Vaterstadt, welches ihm seine Freigebigkeit, sein uneigennütziger Gemeinsinn und seine geistigen Gaben verschafften, benutzte er nicht, um sich großen Einfluß in Staatsgeschäften zu erringen, vielmehr, als ihm die Herrschaft über Akragas angetragen wurde, soll er sie ausgeschlagen haben [2]); und dennoch wird ihm Hochmuth vorgeworfen, welcher in seiner ausgezeichneten, priesterlichen Kleidertracht offenbar geworden sein soll. Dieser anscheinende Widerspruch wurzelt wohl darin, daß Empedokles weltliches Ansehn verschmähte, um als ein göttlicher Mann zu erscheinen. Damit hängt denn auch auf das Genaueste zusammen, daß er, dem Pythagoras sich anschließend, ein Leben harter Tugendübungen empfahl [3]). Ueber seinen Tod wird mancherlei Seltsames, wie es dem Manne geziemt, gefabelt und Verschiedenes erzählt. Das Wahrscheinlichere von diesen Erzählungen ist, daß er, aus seiner Vaterstadt vertrieben, nach dem Peloponnes entwichen sei und dort seinen Tod gefunden habe [4]).

Unter den Schriften, welche von den Alten dem Em-

1) V. 407 f.

2) Diog. L. VIII. 63 — 66.

3) V. 377 — 392.

4) Diog. L. VIII. 67, 71, 73; cf. Sturz §. 8.

Digitized by Google

pedokles zugeschrieben wurden, sind einige unecht, anderer Dasein darf bezweifelt werden [1]). Berühmt sind unter ihnen drei Bücher über die Natur, welche sich lange erhalten haben [2]) und aus welchen uns bedeutende Bruchstücke gerettet sind [3]). Wenn sonst noch ein Werk unter dem Titel „Reinigungen" von ihm angeführt wird, so scheint dies einen Theil der Schrift über die Natur gebildet zu haben [4]). Dieses Werk war in epischer Form abgefaßt, nach der Art, wie das Lehrgedicht des Parmenides; seine dichterische Kraft wird von den Alten gelobt. Aristoteles aber tadelt den Empedokles, daß er keine Gründe für seine Meinungen angebe [5]), welches sich jedoch aus der epischen Form, in welcher alles mehr als Erzählung auftreten mußte, wie es auch mit der Physik der Eleaten der Fall war, und aus dem priesterlichen Ansehn, welches Empedokles sich beilegte, erklären läßt [6]).

---

1) Sturz p. 85 f.

2) Simplikios besaß sie noch.

3) Sturz hat 418 Verse gesammelt, von welchen aber freilich einige wegfallen möchten, wenn man die unechten und die sich wiederholenden abrechnet; dagegen sind sie zu vervollständigen aus der oben angeführten Schrift von Peyron. Die ganze Schrift soll 5000 Verse umfaßt haben; wir würden also etwa noch den zehnten Theil des Ganzen besitzen.

4) *Καθαρμοί*, religiöse Reinigungen. Diog. L. VIII. 77.

5) Phys. VIII. 1.

6) Wenn Empedokles nach dem Aristot. der Erfinder der Rhetorik genannt wird, Diog. L. VIII. 57; IX. 25; cf. Sturz p. 24, 25, 29 f., so ist dies entweder ein Misverständniß, oder vom Arist. im Scherz gesagt worden, weil Emped. Lehrer des Gorgias war, der in dem Sophisten des Arist., wahrscheinlich einem

Digitized by Google

Der Form epischer Gedichte gemäß ging wohl wahrscheinlich Empedokles von einem Anrufe der Muse oder irgend einer begeisternden Gottheit aus, als deren Belehrungen er sodann, gleich dem Parmenides, seine Meinungen aufstellen mochte. Diese Vermuthung begünstigen mehrere Stellen seines Gedichts, welche den Beistand der Götter und der Muse anflehn. So sagt er, nachdem er das Treiben derer verworfen hat, welche der wahren Vernunft nicht trauen:

Haltet zurück, ihr Götter, von Dieser Rasen die Zunge;
Nur aus heiligem Mund' ergießet lautere Quelle.
Und dich, Muse, mit Vielem vertraut, weißarmige Jungfrau,
Fleh' ich an, zu vernehmen, was Tagesgeburten vergönnt ist [1]).

Gespräche, dem Verfasser als Zielscheibe dienen mochte. Wenigstens sehen wir nicht ein, wie Empedokles in sein Werk rhetorische Regeln habe einflechten können. Wendt zu Tennemann S. 276 bezieht es auf seine mündlichen Vorträge, von welchen wir keine Nachrichten haben.

1) V. 339. *ἀλλὰ θεοί, τῶν μὲν μανίην ἀποτρέψατε γλώσσης,*
ἐκ δ' ὁσίων στομάτων καθαρὴν ἐχετεύσατε πηγήν.
καί σε, πολυμνήστη, λευκώλενε, πάρθενε Μοῦσα,
ἄντομαι, ὧν θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν, ἀκούειν.
πέμπε πάρ εὐσεβίης ἐλάουσ' εὐήνιον ἅρμα,
μηδέ σέ γ' εὐδόξοιο βιήσεται ἄνθεα τιμῆς,
πρὸς θνατῶν ἀνελέσθαι, ἐφ' ᾧ δ' ὁσίη πλέον εἰπεῖν.
Aus diesen Versen sieht man schon, wie schwer es ist, den genauen Sinn derselben zu entdecken; noch mehr zeigt sich dies in den folgenden, aus welchen man nur das im Text Gesagte erräth. Der Commentar von Sturz befriedigt nicht und kann nicht befriedigen wegen der Schwierigkeit der Sache.

Digitized by Google

Und alsdann ſetzt er aus einander, daß ihm die Muſe nicht mehr verkünden ſolle, als den Menſchen zu offenbaren fromm iſt, verwirft hierauf das Zeugniß der Sinne und erwartet vom reinen oder unſinnlichen Denken die Erkenntniß der Wahrheit:

Traue den Gliedern nicht und gedenke, wie jedes erkennbar [1]).

Dieſen Verſen gemäß ſetzt uns auch Sextos der Empiriker die Lehre des Empedokles vom Erkennen aus einander: nicht durch die Sinne würde die Wahrheit erkannt, ſondern durch die richtige Vernunft, dieſe aber ſei theils eine göttliche, theils eine menſchliche, jene unausſprechbar, dieſe ausſprechbar [2]). Von Klagen über der Menſchen geringe Erkenntniß iſt ſein Gedicht voll:

Denn nur enger Verſtand iſt durch die Glieder ergoſſen,
Viel ſind ſchrecklicher Worte, die ihm abſtumpfen das Urtheil,
Kärglich des Lebens Theil, des ärmlichen, welches ſie ſchauen,
Kurzen Geſchicks, gleich Rauch dahin gewehet vom Winde,
Dem allein vertrauend, worauf nur eben der Sinn ſtieß,
Stets umhergetrieben. Er wünſchet das Ganze zu finden,
Doch umſonſt; nicht ſchaubar iſt es den Männern, noch hörbar,

Nicht

1) V. 351. *γυίων πίστιν ἴρυκε, νόει δ' ᾗ δῆλον ἕκαστον.*

2) Adv. math. VII. 122. *κριτήριον εἶναι τῆς ἀληθείας οὐ τὰς αἰσθήσεις, ἀλλὰ τὸν ὀρθὸν λόγον· τοῦ δὲ ὀρθοῦ λόγου τὸν μέν τινα θεῖον ὑπάρχειν, τὸν δὲ ἀνθρώπινον· ὧν τὸν μὲν θεῖον ἀνεξοιστον εἶναι, τὸν δὲ ἀνθρώπινον ἐξοιστόν.*

Nicht der Verstand erreicht's; Du nun, wenn Du also geirrt hast,
Wirst vertrauen; nicht weiter ja reicht der Menschen Erkenntniß [1]).

Obgleich nun diese Klagen über das menschliche Elend der griechischen, ja der menschlichen Ansicht überhaupt gemäß sind, so erkennt man doch schon in ihrer vorherrschenden Richtung auf die Erkenntniß, noch mehr in der Anklage der Sinne und der Glieder, ja selbst in den einzelnen Ausdrücken [2]) die Verwandtschaft des Empedokles mit den Eleaten.

Für die philosophische Lehre des Empedokles ist es besonders zu merken, wie er einen Gegensatz zwischen menschlicher und göttlicher Erkenntniß macht, und diese, der eleatischen Lehre gemäß, als die Erkenntniß Gottes, des einen, welcher Alles regiert, betrachtet; denn Gott ist, wie die

---

1) V. 324. στεινωποὶ μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα κέχυνται,
πολλὰ δὲ δεινὰ ἔπεα, τά τε ἀμβλύνουσι μερίμνας.
παῦρον δὲ ζωῆς ἀβίου μέρος ἀθρήσαντες
ὠκύμοροι, καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν,
αὐτὸ μόνον πεισθέντες, ὅτῳ προσέκυρσεν ἕκαστος,
πάντοσ' ἐλαυνόμενοι. τὸ δὲ οὖλον ἐπεύχεται εὑρεῖν
αὖτως, οὐδ' ἐπιδερκτὰ τοῦ' ἀνδράσιν, οὔτ' ἐπακουστά
οὔτε νόῳ περιληπτά. σὺ οὖν, ἐπεὶ ὧδ' ἐλιάσθης,
πεύσεαι, οὐ πλεῖόν γε βροτείη μῆτις ὄρωρε.
Die δεινὰ ἔπεα halte ich für solche Wörter, wie Werden, Vielheit, Leeres u. dergl.

2) Man vergleiche: die höchste Wahrheit heißt πίστις beim Parm. u. b. Emp., ihr entgegengesetzt die δόξα v. 301, νόος u. νοεῖν, bei beiden in doppeltem Sinne, das οὖλον u. πλέον bei beiden, die γυῖα des Emped. entsprechen den μέλη des Parm. Man könnte dies Verzeichniß leicht noch vermehren.

göttliche Wahrheit, unaussprechbar, kein Sterblicher hat die Vereinigung aller Dinge durch die Liebe gesehn [1]), und ganz wie Xenophanes streitet unser Philosoph gegen die vermenschlichenden Vorstellungen von Gott:

Nicht an Gliedern gebaut ist er mit menschlichem Kopfe,
Nicht vom Nacken herab ein Paar des Gezweiges ihm ausstrebt,
Nicht sind Füß' ihm gegeben, nicht schnelle Schenkel, noch Schaamtheil,
Sondern heiliger Geist, unsagbarer, ward ihm zum Looſe,
Welcher mit schnellen Gedanken umher durchfähret das Weltall [2]).

Nun entfernt er sich hierbei von den Eleaten nur darin, daß er die verneinende Seite ihrer Lehre, in welcher sie das unaussprechliche Eins als untheilbar, von allem Werden geschieden, unzeitlich und unräumlich darstellten, in seiner Darstellung zurücktreten läßt, dagegen in der Natur, so weit es menschlichen Gedanken vergönnt ist, das Wahre zu erforschen sucht. Man kann sagen, Empedokles und Zenon stellen uns die beiden entgegengesetzten Seiten der eleatischen Lehre dar; beide sind als Schüler des Parmenides zu betrachten, der eine aber hat, der Hauptsache nach,

---

1) V. 57.

2) V. 295. οὔτε γὰρ ἀνδρομέῃ κεφαλῇ κατὰ γυῖα κέκασται,
οὐ μὲν ἄπαὶ νώτων γε δύο κλάδοι ἀτσσουσιν,
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν', οὐ μήδεα λαχνήεντα,
ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσι.
Cf. v. 302 — 304.

nur die Lehre vom Uebersinnlichen vertheidigt, der andere dagegen seine Naturlehre weiter entwickelt.

In dieser ging nun Empedokles ganz von der Ansicht der Eleaten aus, daß alles Wahre Eins sei. Diese Einheit aller Dinge ist die Welt von Ewigkeit her, denn:

Keiner der Götter machte die Welt, noch einer der Menschen,
Immer war sie [1]).

In ihrer Einheit ist sie einer Kugel gleich; er nennt sie den Sphäros, in welchem schon die Alten den Gott des Empedokles erkannt haben [2]):

Also stehet er fest im starken Busen des Einklangs,
Rund der Sphäros umher, vergnüglicher Ruhe sich freuend [3]).

Als eine vollkommene Einheit wird er auch als ein Werk der Liebe betrachtet; von ihr wird er regiert, der Herrscherin der vollkommenen Glückseligkeit und Unschuld des Lebens [4]), ja mit ihr ist er eins. Denn auch dem Empedokles, so wie den Eleaten, ist das Materielle von der wirkenden Kraft nicht geschieden. Die Liebe, als die einigende Gottheit, als die einzig wahre Kraft, denkt sich Em-

---

1) V. 21. *οὔτε θεῶν τις κόσμον ἐποίησ', οὔτε τις ἀνδρῶν, ἀλλ' ἦν ἀεί.* —

2) Arist. de anim. I. 5; met. II. 5.

3) Simpl. phys. fol. 272 b; cf. Peyron p. 52 f.; Brandis comment. Eleat. p. 132; Sturz v. 23.
οὕτως ἁρμονίης πυκινῷ κρυφῷ ἑστήρικται, σφαῖρος, κυκλοτερής, μονίῃ περιγηθέϊ γαίων.

4) V. 97, 136 f., 305 f., wo die uralte Gottheit die Kypris ist.

pedokles, so wie Parmenides, als von der Mitte der Welt aus wirksam und Alles durchdringend [1]). Sie ist ihm aber auch die Nothwendigkeit, von welcher Alles abhängt [2]). Diese Seite der Weltkraft scheint Empedokles dann besonders hervorgehoben zu haben, wenn er auf die traurige Lage der Dinge, auf den Irrthum, in welchem wir leben, blickte [3]), so wie er alsdann auch den Widerstreit der Kräfte unter einander, welcher der Liebe entgegengesetzt ist, als Ursache in die Weltbildung einführte; denn:

Alle stritten nun nach einander die Glieder des Gottes [4]).

Die Erkenntniß dieses Weltganzen ist nun das, nach welchem der Mensch streben soll; aber nur unvollkommen kann er sie erreichen, indem er in sich selbst die Werke der Liebe erblickt. Von dieser sagt daher Empedokles:

Schau' im Geiste sie an und sitze nicht staunenden Auges,
Sie, die auch sterblichen Gliedern sich eingeboren erzeiget,
Durch sie denken sie Liebes und schaffen auch ähnliche Werke,
Rufen sie Freudigkeit und Aphrodite mit Namen.
Doch niemand ersah sie in aller Dinge Umkreisung,
Keiner der Sterblichen [5]).

---

1) V. 57; Arist. l. l.

2) Arist. phys. VIII. 1; Simpl. phys. fol. 43 a, 107 a; Plut. de an. procr. 27; de plac. ph. I. 26; Cic. de fato 17. Auch dies stimmt mit dem Parmenides und den spätern Eleaten überein.

3) V. 3, 192; Simpl. phys. fol. 272 b; cf. Peyron p. 52.

4) Peyron l. l. *πάντα γὰρ ἐξείης πολεμίζετο γυῖα θεοῖο.*

5) V. 53. *τὴν σὺ νόῳ δέρκευ, μηδ' ὄμμασιν ἧσο τεθηπώς,*

Die menschliche Erkenntniß nemlich, weil der Mensch nur als ein aus der göttlichen Einheit herausgeschrittener Theil der Welt betrachtet werden kann, ist durch den Streit und den Haß unvollkommen; sie kann zwar alle Elemente des Ganzen erkennen, aber nicht in ihrer vollendeten Einheit, in welcher doch ihre Wahrheit besteht. Die wahre Einheit der Dinge ist nur sich selbst offenbar; sie ist der göttlichen Erkenntniß vorbehalten [1]).

In der Einheit des Sphäros sind nun alle Elemente des Seins in Liebe beschlossen; von allem Streite fern, führen sie in ihm ein seliges Leben voller Heiligkeit:

Jenen war nicht Ares ein Gott, noch gewaltiger Schlachtlärm,

ἥτις καὶ θνητοῖσιν νομίζεται ἔμφυτος ἁρθροις,
τῇ τε φίλα φρονέουσ' ἰδ' ὁμοῖα ἔργα τελοῦσι,
γηθοσύνην καλέοντες ἐπώνυμον ἠδ' Ἀφροδίτην.
τὴν οὔτις μεθ' ἅπασιν ἑλισσομένην δεδάηκε
θνητὸς ἀνήρ.

1) Ich setze hier eine Stelle des Arist. her, welche beweist, wie dem Emped. eigentlich das Eins Liebe und Alles ist, wie er aber in seinen physischen Erklärungen doch genöthigt ist, auch von dem Streite wie von etwas Seiendem zu reden. Met. II. 4. τίθησι μὲν γὰρ ἀρχήν τινα τῆς φθορᾶς τὸ νεῖκος· δόξειε δ' ἂν οὐθὲν ἧττον καὶ τοῦτο γεννᾶν ἔξω τοῦ ἑνός· ἅπαντα γὰρ ἐκ τούτου τἆλλα ἐστι πλὴν ὁ Θεός. — διὸ καὶ συμβαίνει αὐτῷ τὸν εὐδαιμονέστατον Θεὸν ἧττον φρόνιμον εἶναι τῶν ἄλλων· οὐ γὰρ γνωρίζει τὰ στοιχεῖα πάντα· τὸ γὰρ νεῖκος οὐκ ἔχει, ἡ δὲ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ. — οἱ δὲ περὶ φύσεως, οἷον Ἐμπ. ὡς εἰς γνωριμώτερον ἀνάγων λέγει, ὅ τί ποτε τὸ ἓν ἐστι· δόξειε γὰρ ἂν λέγειν τοῦτο τὴν φιλίαν εἶναι· αἰτία γοῦν ἐστὶν αὕτη τοῦ ἓν εἶναι πᾶσιν. Der mittlere Satz enthält eine Folgerung des Arist., welche das Innerste der Lehre des Emp. trifft.

Digitized by Google

Noch auch Zeus der Herrscher, noch Kronos, noch auch Poseidon,

Sondern Königin Kypris.

Und so beschreibt Empedokles weiter, wie dort nicht unreine blutige Opfer der Göttin dargebracht wurden und man sich der Fleischspeisen enthielt [1]), alles nach seinen Vorstellungen von einem heiligen Leben. Dann aber erwähnt er auch, wie diese Einheit der Natur durch die eigne Schuld der Glieder des Gottes aufgehoben worden sei:

So Nothwendigkeit ist's, der Götter ewiger Ausspruch,
Sollte mit Schuld, mit Mord die holden Glieder beflecken
Sich ein Dämon, bestimmt zu ewig dauerndem Leben,
Daß er tausend Zeiten umirr', entfremdet den Sel'gen,
Wie denn auch ich jetzt bin ein Flüchtling von Gott und im Irrsal,
Rasendem Zwiste gehorsam [2]).

---

1) V. 305. οὐδέ τις ἦν κείνοισιν Ἄρης θεός, οὐδὲ Κυδοιμός,
οὐδὲ Ζεὺς βασιλεύς, οὐδὲ Κρόνος, οὐδὲ Ποσειδῶν,
ἀλλὰ Κύπρις βασίλεια. —
τὴν οἵ γ' εὐσεβέεσσιν ἀγάλμασιν ἱλάσκοντο,
γραπτοῖς τε ζώοισι, μύροισί τε δαιδαλεύδμοις,
σμύρνης τ' ακρήτου θυσίαις, λιβάνου τε θυώδους
ξουθῶν τε σπονδὰς μελιτῶν ῥιπτοῦντες ἐς οὐδας,
ταύρων δ' ἀκρήτοισι φόνοις οὐ δεύετο βωμός,
ἀλλὰ μῖσος τοῦτ' ἔσχεν ἐν ἀνθρώποισι μέγιστον,
θυμὸν ἀποῤῥαίσαντες ἐέδμεναι ἠέα γυῖα.

2) V. 3. ἔστιν ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,
εὐρύ τις ἀμπλακίῃσι φόνῳ φίλα γυῖα μιήῃ
δαίμων, οὗ τε μακραίωνος λελάχασι βίοιο,
τρὶς μὲν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι·

Man sieht hierin, wie ihm die Kraft des verderblichen Hasses (νεῖκος, ἔχθος, κότος [1]), nicht außer den Dingen selbst liegt, sondern in ihnen, so wie ihm ja auch die Liebe in den Dingen ist, und man begreift, wie ihm überhaupt eine Vorstellungsart eigen ist, welche die Einheit des Bewegenden und des Bewegten, des Erkennenden und des Erkannten festhält, und in welcher er sogar der Liebe Länge und Breite zuschreibt, also ihr ein körperliches Dasein beilegt [2]), ob er sie gleich nicht mit den Augen will schauen lassen.

Aber indem er in die Sonderung der natürlichen Dinge einging, unterschied er auch die bewegende Kraft von der bewegten Masse. Daß ihm die Kräfte in der Welt nur bewegende, auf keine Weise aber verändernde Kräfte sind, bezeichnet seine Naturlehre als eine mechanische. Den Grundsatz der mechanischen Physik spricht er mehrmals in seinem Gedichte deutlich aus:

Thörige! nicht ist ihnen gewährt weitreichende Einsicht,
Welche hoffen, es werde zuvor Nicht-Seiendes werden
Oder sterben etwas und gänzlich gehen zu Grunde [3]).

τῇ καὶ ἐγὼ νῦν εἰμί, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης,
νείκεϊ μαινομένῳ πίσυνος.

1) V. 30, 50, 74, 98, 132.

2) V. 30. νεῖκος οὐλόμενον δίχα τῶν ἀτάλαντον ἁπάντῃ,
καὶ φιλίη μετὰ τοῖσιν, ἴση μῆκός τε πλάτος τε.
Cf. Arist. met. XII. 10.

3) V. 109. νήπιοι! οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι,
οὓς δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσιν,
ἢὲ καταθνήσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἁπάντη.

Digitized by Google

Es ist unmöglich, daß aus dem Nicht-Seienden Etwas werde und daß jemals das Seiende aufhöre zu sein [1]):

And'res verkünd' ich Dir, nicht ist natürliches Werden
Sterblicher Dinge und nicht Vollendung verderblichen Todes,
Sondern allein Gemisch und Entmischung besteht der Gemischten;
Sterblichen Menschen wird sie genannt natürliches Werden [2]).

Sätze und Lehren, welche ganz der eleatischen Ansicht und Ausdrucksweise entsprechen.

Empedokles mußte demnach gewisse ursprüngliche Stoffe annehmen, und er schloß sich hierin der gewöhnlichen Vorstellung von den vier Elementen an. Diese Elemente, welche er mit Götternamen schmückt, die alte Mythologie in physischem Sinne deutend [3]), denn sie erscheinen als göttliche, unsterbliche Kräfte in der Natur, diese bilden alles das, aus welchem sich die einzelnen Erscheinungen in der Natur zusammensetzen:

Aller Dinge höre zuerst vier Wurzelgeschlechter,
Feuer und Wasser und Erd' und Aethers gewaltige Tiefe,
Denn aus diesen ist alles, was war, was ist und was sein wird [4]).

---

1) V. 124 f.

2) V. 103. ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἁπάντων
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἔστι, φύσις δὲ βροτοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

3) V. 26 f.

4) V. 160. τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε,

Digitized by Google

Damit nun niemand die Verwandtschaft dieser Lehre mit der des Parmenides verkenne, ist uns auch überliefert worden, daß Empedokles die vier Elemente wie zwei betrachtete, indem er das Feuer allen übrigen Elementen, welche ihm eins sind, entgegensetzte [1]); und offenbar ist es aus den einzelnen Naturerklärungen, daß ihm das Feuer das Vorzüglichere in der Mischung der einzelnen Dinge war, so wie es dem Parmenides das Wahre in den Dingen bedeutet. Denn die wärmern Geburten sind dem Empedokles die männlichen, die kältern die weiblichen [2]), geringere Einsicht entsteht aus kälterm Blute [3]) und Tod und Schlaf gehn aus der gänzlichen oder theilweisen Trennung des Feuers von den übrigen Elementen hervor [4]). Und hierbei ist wohl Empedokles nicht stehen geblieben, sondern wir haben alle Ursach, einer spätern Ueberlieferung zu trauen, nach welcher er gelehrt hat, das Feuer sei das wahre göttliche Wesen der Dinge, aus Feuer sei Alles und in Feuer löse sich Alles auf [5]).

Die wirkliche Trennung der Elemente von einander entsteht nun aber erst durch den Haß, denn ursprünglich waren sie mit einander im Sphäros verbunden und unbeweglich

---

πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖαν ἰδ' αἰθέρος ἄπλετον ὕψος,
ἐκ γὰρ τῶν, ὅσα τ' ἦν, ὅσα τ' ἔσσεται, ὅσσα τ' ἔασιν.

1) Arist. met. I. 4; de gen. et corr. II. 3.

2) V. 240 — 246. Das Umgekehrte nahm Parmenides an.

3) Interpr. Horat. Cruqu. p. 638.

4) Plut. de pl. phil. V. 24, 25.

5) Orig. phil. c. 3. *καὶ τὸ τῆς μονάδος νοερὸν πῦρ τὸν θεόν, καὶ συνεστάναι ἐκ πυρὸς τὰ πάντα καὶ εἰς πῦρ ἀναλυθήσεσθαι.* Dies letztere bestätigt sich auch dadurch, daß nach seinem Ausdrucke Kypris dem schnellen Feuer die Herrschaft giebt. Simpl. de coelo ap. Peyron p. 28. v. 24.

Digitized by Google

feſtſtehend [1]). Empedokles ſetzt alſo hiermit verſchiedne Zeiten und verſchiedne Zuſtände der Welt, indem zuerſt Alles von der Liebe vereinigt iſt, nachher aber die Elemente und die lebendigen Weſen ſich von einander trennen.

Dopples verkünd' ich, denn bald iſt Alles zu Einem erwachſen,
Bald d'rauf ſpaltet es ſich, daß Vieles aus Einem hervorſchießt [2]).

Die Alten nehmen dieſe Erzählung des Empedokles von den Perioden der Weltbildung buchſtäblich, indem ſie ſagen, nach ſeiner Lehre ſei bald Alles Eins durch die Liebe, bald ſei Vieles, und dieſes ſich ſelbſt feind durch irgend einen Zwiſt [3]). Es iſt ſchwer, ſich darüber zu entſcheiden, ob auch Empedokles das, was er von den Veränderungen der Welt erzählte, für eine wahre Thatſache hielt, oder nur durch die Form des epiſchen Gedichts und der Naturlehre ſich gezwungen ſah, die Bildung der Welt als einen geſchichtlichen Verlauf darzuſtellen, den Meinungen der Menſchen nach, während die göttliche Wahrheit ſich ganz anders verhalte. In dem letztern Fall würde er das Beiſpiel der Eleaten für ſich gehabt haben, welche nicht anders, als er, in ihrer Naturlehre verfahren konnten, erzählend nemlich, wie erſt das Eine, dann das Andere ſich gebildet habe; auch ſtimmt dafür ſeine Neigung, Vieles nur als

---

1) V. 45. ταύτῃ δ' αἰὲν ἔασσιν ἀκίνητα κατὰ κύκλον.

2) V. 34. δίπλ' ἐρέω, τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ἠὐξήθη μόνον εἶναι ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνός· εἶναι. κ. τ. λ. Cf. v. 93 f.

3) Plat. soph. p. 242; Arist. phys. I. 4.

Schein der Sinne zu betrachten, ja die ganze Naturlehre in diesem Lichte zu behandeln. In dem ersten Falle dagegen würde er von der Lehre der Eleaten wesentlich abgewichen sein, wozu er wohl geführt werden konnte, wenn er bemerkte, wie doch die traurige Lage des irrenden Menschen in irgend einem wahrhaft Seienden gegründet sein müsse. Auch konnte er sich bei der Annahme, daß die Welt zuweilen durch Liebe vereint, zuweilen durch Haß bewegt wird, auf die alterthümliche Vorstellung stützen, daß selbst die Gottheit der Nothwendigkeit gehorche [1]). Schwerlich hat Empedokles in seinem Gedichte über diesen Punkt sich deutlich erklärt; vielleicht hat er selbst geschwankt, wie denn ein solches Schwanken der Unterscheidung zwischen der richtigen Vernunft der Menschen und der göttlichen zum Grunde liegen möchte.

In seiner Erzählung von der Weltbildung durch die bewegenden Kräfte ging er nun aus, wie schon bemerkt, von der Mischung aller Dinge in völliger Einheit. Daher läßt ihn auch Aristoteles lehren, das erste Erzeugende sei das Gute, die Liebe [2]), welche den Sphäros bildet. Hierbei muß man nun bemerken, daß die Liebe als die Kraft erscheint, welche die von einander verschiednen Elemente verbindet. Sie erscheint nicht schlechthin als die verbindende Kraft, sondern als die das Verschiedenartige verbindende Kraft; daher ist sie überall wirksam, wo eine Mischung

1) Arist. VIII. 1. ὅ περ ἔοικεν Ἐμπ. ἂν εἰπεῖν, ὡς τὸ κρατεῖν καὶ κινεῖν ἐν μέρει τὴν φιλίαν καὶ τὸ νεῖκος ὑπάρχειν τοῖς πράγμασιν ἐξ ἀνάγκης. Sagte doch auch Parmenides, die starke Nothwendigkeit halte das Eins in den Banden der Grenze.

2) Met. XIV. 4.

Digitized by Google

verschiedner Elemente stattfindet [1]), besonders in der Bildung des Organischen [2]). Durch den Streit dagegen treten die Elemente gesondert aus einander, nicht so, daß irgend ein leerer Zwischenraum zwischen sie träte, denn es giebt nichts Leeres [3]), sondern nur in der Art, daß nun ein jedes Element sich in eine gleichartige Masse sammelt [4]), und so die Mischung aufgehoben wird, weswegen auch der Haß als der Gegner organischer Bildungen erscheint. Wenn daher auch Empedokles gelehrt hat, die Liebe verbinde Gleiches mit Gleichem [5]), so gilt dies doch nicht von der Gleichheit der Elemente, sondern vielmehr davon, daß der Wahrheit nach und vor der göttlichen Kraft der Liebe Alles einander gleich ist [6]). Noch weniger darf man darin eine Folgewidrigkeit des Empedokles suchen, daß nach ihm zuweilen der Haß verbindet und die Liebe trennt [7]), viel-

1) V. 130. ὡς δ' αὖτως ὅσα κρᾶσιν ἐπαρκέα μᾶλλον ἔασαν, ἀλλήλοις ἔστερκται, ὁμοιωθέντ' Ἀφροδίτῃ.

2) V. 203 — 207, 218, 220 f.

3) V. 65, 183. οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει, οὐδὲ περισσόν. Empedokles scheint hierdurch dem Parmenides beizustimmen, daß das Ganze ein τέλειον sei.

4) Arist. de coelo II. 12; met. I. 4. ὅταν μὲν γὰρ εἰς τὰ στοιχεῖα διίστηται τὸ πᾶν ὑπὸ τοῦ νείκους, τοτὲ τὸ πῦρ εἰς ἓν συγκρίνεται καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων ἕκαστον. V. 166 f.

5) Arist. eth. Nic. VIII. 1. ἐξ ἐναντίας δὲ τούτοις; ἄλλοι τε καὶ Ἐμπ.· τὸ γὰρ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου ἐφίεσθαι.

6) Daher werden v. 131 die Dinge in ihrer Verbindung unter einander ὁμοιωθέντ' Ἀφροδίτῃ, nicht als wenn eine Verwandlung aus unähnlichen in ähnliche mit ihnen vorginge, da ja Emp. keine Verwandlung zugiebt.

7) Hierin irrt Arist. met. I. 4.

mehr trennen und verbinden beide ihrem Begriffe nach; der Haß trennt die Mischung der Elemente und verbindet Feuer mit Feuer, Luft mit Luft, jeden Elementartheil mit dem ihm Gleichartigen, in umgekehrter Art aber wirkt die Liebe.

So wie nun Empedokles die bewegte Welt aus dem Sphäros, in welchem die Liebe ohne Grenzen waltet, hervorgehen läßt, so, könnte man meinen, habe er auch einen entgegengesetzten Ausgang der Weltbildung sich denken müssen, in welchem der Haß Alles feststellt, nachdem er alle vier Elemente rein von einander gesondert habe. Mit dieser Vorstellungsart würde es übereinstimmen, daß von einem doppelten Weltuntergange nach der Lehre des Empedokles gesprochen wird, dem einen durch die Herrschaft der Liebe, dem andern durch die Herrschaft des Hasses [1]). Aber wir haben allen Grund, dieser spätern Ueberlieferung zu mistrauen, denn zwar finden wir, daß in seinem Gedichte von reinen Elementen als Werken des Hasses gesprochen wird [2]), nirgends jedoch ist eine gänzliche Entmischung aller Elemente angedeutet, vielmehr scheint es, daß Empedokles neben der bewegten Welt noch immer den selig ruhenden Sphäros sich dachte. So wird uns gesagt, die bewegte Welt sei nur ein kleiner Theil des Ganzen, das

1) Stob. ecl. I. p. 416.

2) V. 70 f. Cf. Arist. de gen. et corr. I. 1. Die Meinung, daß Empedokles alle Dinge als aus den vier Elementen gemischt sich gedacht habe, beruht auf nicht genügenden Zeugnissen. Wahrscheinlich eine Vermischung der Lehre des Emp. mit der des Anaxagoras.

Digitized by Google

Uebrige aber träge Masse [1]). Und damit scheinen auch Stellen seines Gedichts übereinzukommen, in welchen er erzählt, wie zwar einzelne Theile von der Mischung der Elemente sich losreißen, aber dabei doch die von der Liebe zusammengehaltene Einheit besteht:

— Wenn nun der Zwist zur äußersten Tiefe gekommen,
Aber inmitten des Stroms der Umkreisung herrschet die Liebe,
Dann kommt in ihm Alles zusammen, so daß es nur Eins ist,
Nicht zerstreut, vielmehr dicht Eins an das Andre gefüget.
Solchem Gemisch hinflossen unzählige Menschengeschlechter;
Vieles jedoch steht noch nicht gemischt in Wechselberaubung,
Welches annoch der Zwist zurückhielt, herrschend von oben [2]).

Auch setzt seine Lehre, daß die frommen Seelen der Men-

---

1) Plut. de pl. ph. I. 5. Ἐμπ. δὲ κόσμον μὲν ἕνα, οὐ μέντοι τὸ πᾶν εἶναι τὸν κόσμον, ἀλλ' ὀλίγον τι τοῦ παντὸς μέρος, τὸ δὲ λοιπὸν ἀργὴν ὕλην. Dasselbe lehrte auch Melissos. Die träge Masse ist wohl ohne Zweifel der Sphäros.

2) V. 136. Cf. Peyr. p. 53.
— ἐπεὶ νεῖκος ἐνέρτατον ἵκετο βένθος,
δίνης ἐν δὲ μέσῃ φιλότης στροφάλιγγι γένηται,
ἐν τῇδ' ἠδὲ τὰ πάντα συνέρχεται ἓν μόνον εἶναι,
οὐκ ἄφορ', ἀλλὰ θέλυμνα συνιστάμεν' ἄλλοθεν ἄλλα.
τῶν δέ τε μισγομένων χεῖτ' ἔθνεα μυρία θνητῶν.
πολλὰ δ' ἄμικτα κατεστήκει κεραΐζομένοισιν
ἀλλάξ, ὅσσ' ἔτι νεῖκος ἔρυκε μετάρσιον.

ſchen nach dem Tode ein göttliches Leben genießen, voraus, daß der ſelige Sphäros neben der Welt, welche vom Haſſe bewegt wird, ſein Beſtehn habe:

Wenn den Körper verlaſſend, zum freien Aether Du aufſteigſt,
Wirſt Du ſein ein unſterblicher Gott, nicht ſterblichen Looſes [1]).

Alles dies, zuſammengenommen mit ſeiner ganzen Vorſtellungsweiſe, überzeugt uns, daß er überhaupt die Macht des Haſſes nur über einen Theil des Seienden ausdehnte, über den Theil, welcher ſich vom Ganzen losreißt und ſich ſelbſt mit Schuld befleckt, und dadurch auch dem Irrthum der Sterblichen anheimfällt.

Etwas Anderes iſt es aber mit der Herrſchaft der Liebe; dieſe tritt wirklich im vollkommenen Maaße ein, ſo daß ſelbſt von Zwiſchenzeiten zwiſchen den verſchiednen, auf einander folgenden Weltbildungen geſprochen wird [2]). Hieran erkennt man am meiſten, wie der Haß dem Empedokles nur etwas in der Vorſtellung ſterblicher Weſen Liegendes iſt. Wie ganz anders behandelt er deſſen Herrſchaft und die Herrſchaft der Liebe! Und wenn der Haß

1) V. 396. ἦν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθῃς, ἔσσεαι ἀθάνατος θεός, ἄμβροτος, οὐκ ἔτι θνητός.
Ob dieſe Verſe, welche auch am Ende des ſogenannten goldenen Gedichts ſtehn, dem Empedokles angehören, kann bezweifelt werden; die Lehre aber, welche ſie enthalten, gehört ihm gewiß. Cf. Clem. Alex. strom. V. p. 607.

2) Arist. phys. VIII. 1. ἢ ὡς Ἐμπ., ἐν μέρει κινεῖσθαι καὶ πάλιν ἠρεμεῖν· κινεῖσθαι μέν, ὅταν ἡ φιλία ἐκ πολλῶν ποιῇ τὸ ἕν ἢ τὸ νεῖκος πολλὰ ἐξ ἑνός, ἠρεμεῖν δὲ ἐν τοῖς μεταξὺ χρόνοις. Cf. Plat. Soph. p. 242.

Digitized by Google

denn wirklich untergeht und zuletzt nichts mehr ist, als etwa die Grenze des Ganzen, so ist dies ja nach seiner Lehre der stärkste Beweis, daß er kein wahrhaftes Sein hat, da nichts wahrhaft Seiendes vergehn kann.

Bei der Anwendung der allgemeinen Naturkräfte, welche Empedokles zur Erklärung der Erscheinungen voraussetzte, ist es merkwürdig, daß er nicht von der Herrschaft der Liebe ausgeht, sondern die einzelnen Dinge sich bilden läßt aus einem Zustande, in welchem der Haß sie bewegt und sie elementarisch gesondert hat, obgleich seiner Annahme nach der Urzustand ein ganz anderer ist. Dies hängt aber theils mit seinem priesterlichen Charakter, welchem gemäß er durch sittliche Uebung das vorhandene Böse zum Guten zu führen strebte, theils damit zusammen, daß er nur eine Physik vom Standpunkte des Menschen lehren wollte; denn dieser Standpunkt ist in der Welt, wie sie vom Hasse bewegt wird. Zuerst entstehen ihm nun die Mischungen der elementarischen Dinge, die Sonne, die Luft oder der Aether, das Meer und die Erde, aus welchen nach der alterthümlichen Ansicht der mechanischen Physik Empedokles die organischen Wesen entstehen ließ. Diese sind ihm Bildungen der Liebe, und es liegt in dieser ganzen Ansicht der Gedanke ausgedrückt, daß die Welt im Fortschreiten von dem Unvollkommnern zum Vollkommnern sei. Mit der Ausbildung der unvollkommensten Organisation, welche in den Pflanzen ist, scheint sich Empedokles eine Veränderung des Weltsystems verbunden gedacht zu haben, denn er lehrte, zuerst von allen lebendigen Dingen seien die Pflanzen entstanden aus der Einwirkung der Sonne und der übrigen Elemente, ehe Tag und Nacht sich geschieden und

der

der Sonne Stralen sich um die Erde gebreitet hätten [1]). Es scheint dies eine allmälige Ausbildung des anfangs feuchten Erdkörpers durch Luft und Feuer vorauszusetzen, wie eine solche auch in seinem Gedichte angedeutet wird [2]). Bei der Beschreibung, welche Empedokles von der Entstehung der Thiere macht, zeigt es sich sehr auffallend, wie er mit andern Mechanikern der ersten und auch späterer Zeit die Schwierigkeiten, solche mannigfaltige und kunstvolle Organismen aus dem Zusammenflusse der Elemente zu erklären, groß fand. Aus der feuchten Mischung der Erde läßt er zuerst durch die Einwirkung des Feuers gleichsam eingewickelte Gestalten (*οὐλοφυεῖς τύποι*) hervorgehn, welche noch nicht den lieblichen Leib der Glieder zeigen, nicht Stimme noch Rede haben [3]). Diese eingewickelten Gestalten werden von den Auslegern nicht unrichtig mit den Saamen der lebendigen Dinge verglichen, nur scheint Empedokles darunter nur den Saamen einzelner Glieder verstanden zu haben; denn er läßt zuerst die einzelnen Glieder

---

1) Plut. de pl. ph. V. 26. *Ἐμπ. πρῶτα τῶν ζώων τὰ δένδρα ἐκ γῆς ἀναδῦναί φησι, πρὶν τὸν ἥλιον περιαπλωθῆναι καὶ πρὶν ἡμέραν καὶ νύκτα διακριθῆναι.* Themist. in Ar. de prim. phil. p. 11. Vergl. die Lehre des Anaxagoras. Die Pflanzen haben nach dem Emp. Empfindung, Begehren, Vernunft und Erkenntniß. Arist. de plant. I. 1; Plut. de pl. phil. V. 26; Sext. Emp. adv. math. VIII. 286.

2) V. 198 f.

3) Ib. *οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον,*
ἀμφοτέρων ὕδατός τε καὶ οὔδεος αἶσαν ἔχοντες,
τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπε, θέλον πρὸς ὁμοῖον ἱκέσθαι,
οὔτε τί πω μελέων ἠρατὸν δέμας ἐμφαίνοντας,
οὔτ' ἐνοπήν, οὔτ' αὖ ἐπιχώριον ἀνδράσι γῆρυν.

der Thiere durch die Liebe bilden [1]); sie verbinden sich zu keinem Ganzen, weil sie durch den Haß von der Vereinigung zurückgehalten werden [2]); dann, dichtet er weiter, hätten diese Glieder Vereinigung unter einander gesucht, von der Liebe getrieben, aber beim Widerstreben des Hasses wäre es nur zu widernatürlichen Verbindungen von Ungeheuern, halb menschlicher, halb thierischer, halb weiblicher, halb männlicher Art gekommen [3]). Endlich aber gewinnt die Liebe so viel Gewalt, daß sie die Glieder ordnungsmäßig zusammenfügen kann, und Thiere entstehen, welche sich dem Gange der Natur gemäß unter einander durch Zeugung fortpflanzen [4]). Man kann hierin eine vierfache Stufe der Lebensentwicklung erblicken, zuerst die Erzeugung einzelner Glieder, dann die gesetzlose Verbindung derselben zu Ungeheuern, ferner die naturgemäße Verbindung derselben zu dauernden Geschlechtern der Thiere und endlich die Erzeugung dieser Wesen aus ihrem Geschlechte [5]).

---

1) V. 212. Cf. Peyron p. 54.
γύμνοι δ' ἐμπλάζοντο βραχίονες εὐνιδες ὤμων,
ὄμματά τ' οἰ' ἐπλανᾶτο πενητεύοντα μετώπων.
V. 219. *ἦ πολλαὶ μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν.*

2) V. 221. *ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα*
γυῖα, τὰ σῶμα λέλογχε βίου θαλέθοντος ἐν ἁκμῇ,
ἄλλοτε δ' αὖτε κακῇσι διατμηθέντ' Ἐρίδεσσι
πλάζεται ἄνδιχ' ἕκαστα περὶ ῥηγμῖνι βίοιο.

3) V. 214. *πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα φύεσθαι,*
βουγενῆ, ἀνδρόπρωρα, τὰ δ' ἔμπαλιν ἐξανατέλλειν
ἀνδροφυῆ βούκρανα· μεμιγμένα τῇ μὲν ὑπ' ἀνδρῶν,
τῇ δὲ γυναικοφυῆ, σκιεροῖς ἠσκημένα γυίοις.

4) Simpl. de coelo ap. Peyron. p. 28.

5) Dunkel werden diese vier Stufen der Thierentwicklung angedeu-

Digitized by Google

Da es nun nach dem Empedokles nur eine vierfache Verschiedenheit der Urstoffe giebt, so können die mannigfachen Arten der sichtbaren Welt nur aus einer verschiedenartigen Mischung der vier Elemente abgeleitet werden. Verschieden erscheinen sie nach dem verschiednen Verhältnisse, in welchem die Bestandtheile unter einander gemischt sind. Dies setzt nun voraus, daß die Menge der unter einander gemischten Bestandtheile des Feuers und der übrigen Elemente bestimmt werden kann, und daß es mithin untheilbare Theile der Elemente giebt, aber der Grundsatz, daß es kein Leeres gebe, verlangt zugleich, daß die untheilbaren Theile immer nur in der Mischung mit einander erscheinen. Daher wird dem Empedokles die Lehre beigelegt, es gebe zwar untheilbare Theile der Elemente, doch könne niemals die Theilung bis auf das Untheilbare vollzogen werden [1]). Das Verhältniß (λόγος) der Mischung der vier Elemente unter einander in den verschiedenen organischen Gliedern zu bestimmen, scheint ein Hauptbestreben des Empedokles gewesen zu sein [2]). Es wird als ein Werk

---

tet Plut. de pl. ph. V. 19. Ἐμπ. τὰς πρώτας γενέσεις τῶν ζώων καὶ φυτῶν μηδαμῶς ὁλοκλήρους γενέσθαι, ἅσυμφύσει δὲ τοῖς μορίοις διεζευγμένας· τὰς δὲ δευτέρας συμφυομένων τῶν μέρων εἰδωλοφανεῖς· τὰς δὲ τρίτας, τῶν ἀλληλοφυῶν· τὰς δὲ τετάρτας οὐκ ἔτι ἐκ τῶν ὁμοίων, οἷον ἐκ γῆς καὶ ὕδατος, ἀλλὰ δι' ἀλλήλων ἤδη.

1) Arist. de coelo III. 6. εἰ δὲ στήσεταί που ἡ διάλυσις, ἤτοι ἄτομον ἔσται τὸ σῶμα, ἐν ᾧ ἵσταται, ἢ διαιρετὸν μέν, οὐ μέντοι διαιρεθησόμενον οὐδέποτε· καθάπερ ἔοικεν Ἐμπ. βούλεσθαι λέγειν. Cf. de gen. et corr. I. 8.

2) Plut. de pl. ph. V. 22; v. 206, 207, 208 f. Cf. Sturz p. 407 f.

Digitized by Google

der Liebe betrachtet werden müssen, dieser ordnungsmäßigen Mischung der Elemente vorzustehn [1]). Daher erscheint die organische Natur dem Empedokles als ein Uebergang zum seligen Leben im Sphäros, indem ihm die Natur der Pflanzen und der Thiere mit der menschlichen verwandt ist [2]), die frommen und weisen Menschen aber zum göttlichen Leben bestimmt sind.

Dieses hängt mit seiner sittlichen oder vielmehr priesterlichen Ansicht des Lebens und mit seiner Lehre von der Einwanderung der Geister in verschiedene Körper zusammen. Daß ein priesterlicher Charakter durch seine ganze Lehre hindurchgeht, ist schon früher erwähnt worden. Er spricht sich besonders in dem Gegensatze zwischen dem seligen Leben im Sphäros und dem kläglichen Leben der Menschen und der Dinge in der Welt aus, ferner in der Ableitung dieses Lebens aus einem alten Frevel, welcher gesühnt werden müsse, und in den heiligen Vorschriften für solche Sühnungen (*καθαρμοί*), endlich auch in der Meinung von einer höhern Einigung der Seele mit dem Göttlichen, welche der Mensch erreichen könne. Um diese ganze priesterliche Ansicht zu begreifen, müssen wir wissen, daß ihm, der eleatischen Lehre gemäß, Alles von Vernunft erfüllt ist und Antheil hat an der Erkenntniß [3]). Daher ist ihm

---

1) So erkläre ich mir v. 205. Arist. de anim. I. 4 zweifelt über die Bedeutung des *λόγος* in der Lehre des Empedokles.

2) V. 362.

3) V. 361. *πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν.* Arist. de anim. I. 2.

Digitized by Google

auch alles in der Welt dämonisch und geisterhaft [1]); die Elemente selbst sind in Haß und in Liebe entbrannt, sie auch sind das, was erkennt. Indem er nun ausgeht von unsern Zuständen in der Welt, beschreibt er, wie die einzelnen Elementartheile, vom Sphäros losgerissen und vom Hasse bewegt, jetzt kein ruhiges Leben mehr haben [2]); denn so wie sie vom Hasse bewegt werden gegen die übrigen Dinge, so haßt sie auch Alles:

Denn ätherischer Hauch mit Gewalt verfolget sie meerwärts,
Meer speit aus an der Erde Gestade sie, Erde zum Lichtblick
Unermüdeter Sonne, die Aethers Wirbeln sie Preis giebt,
Einer empfängt sie vom Andern und jeder ist feindlich gesinnet [3]).

Es ist hierin der Kampf ausgedrückt, welcher im unseligen Leben der weltlichen Dinge stattfindet. Nun haben die vom Haß bewegten Elementartheile keine sichere Richtung in ihrer Bewegung; sie erscheinen zwar als ihre Bewegung in sich selbst habend, denn der Haß erzeugt sich in ihren Gliedern selbst [4]), allein diese Bewegung ist ordnungslos, nicht

1) Ueber seine mythische Dämonologie s. v. 11 f., 15 f. Es sind dies nichts als Personificationen abstracter Naturkräfte.

2) V. 43. *τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών.*

3) V. 356. *αἰθέριον μὲν γὰρ σφε μένος πόντονδε διώκει,*
πόντος δ' ἐς χθονὸς οὐδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς
ἠελίου ἀκάμαντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις,
ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες.

4) V. 151. *ἀλλ' ὅτε δὴ μέγα Νεῖκος ἐνὶ μελέεσσιν ἐθρέφθη.*

Digitized by Google

nach der innern Natur der Elemente, welche ihrer Wahrheit nach nur die Vereinigung mit dem Sphäros anstrebt. Darauf beziehen sich viele Stellen in dem Gedichte des Empedokles, in welchen von einer zufälligen Bewegung der Elementartheile die Rede ist, ohne daß wir deswegen genöthigt wären, mit dem Aristoteles zu sagen [1]), Empedokles habe in der Weltbildung dem Zufalle Vieles überlassen; denn der Grund der Bewegung ist in den bewegten Dingen selbst, ihr Haß oder ihre Liebe. In dieser ruhelosen Bewegung kommen nun aber die Elementartheile zu verschiedenen Gestalten, und darin besteht das, was man die Seelenwanderung des Empedokles genannt hat, was aber etwas ganz Anderes ist, als die Seelenwanderung der Pythagoreer. So konnte er wohl von sich sagen, daß er sonst schon ein Knabe war und ein Mädchen, eine Pflanze, ein Vogel und ein Fisch im Meere [2]), meinend, die Elementartheile, welche zu seinem organischen Leibe verbunden, hätten schon vielen andern Gestalten angehört. Diese Wanderung durch alle Gestalten ohne Ruhe ist das Elend der Dinge, welches er beklagt, eine Folge des Hasses; denn der Sterblichen Geschlecht ist aus Zwist und Seufzern entstanden [3]). Das einzige Mittel, von diesem

1) Phys. II. 4; de gen. et corr. II. 6; de anim. I. 4.

2) V. 362. ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε, θαμνός τ' οἰωνός τε καὶ εἰν ἁλὶ ἔλλοπος ἰχθύς.

3) V. 352. ὦ πόποι, ὦ δειλὸν θνητῶν γένος, ὦ δυσάνολβον, οἷων ἐξ ἐριδῶν ἔκ τε στοναχῶν ἐγένεσθε.
V. 19. ἔνθα φόνος τε κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα κηρῶν Ἄτης ἀν λειμῶνα κατὰ σκότον ἠλάσκουσιν.

ruheloſen Elende ſich zu befreien, iſt die Reinigung von allem Haſſe, die gänzliche Hingabe an die beſeligende Liebe, vor allem, daß man zurückhalte die Hände vom Morde lebendiger Weſen, der Werke der Liebe, und von andern unheiligen Speiſen, welche Vorſchriften darauf gegründet werden, daß wir von Natur verwandt ſind mit allen Dingen und nur in der Verwandlung der Weſen ihre natürliche Verwandtſchaft nicht wieder erkennen [1]).

So wie nun in dieſem weltlichen Leben keine Ruhe des Geiſtes uns vergönnt iſt, ſo auch keine Sicherheit des Denkens [2]), ſobald wir uns dem ſinnlichen Leben überlaſſen und nicht in der Tiefe unſerer Bruſt die Wahrheit ſuchen [3]). Das weltliche Erkennen iſt daher, ſo wie das weltliche Leben, abhängig von dem, was uns in der Bewegung der Elementartheile trifft [4]). Nach der eleatiſchen Lehre nimmt auch Empedokles an, das Gleiche werde durch das Gleiche erkannt:

Denn durch Erd' erkennen wir Erd' und Waſſer durch Waſſer,
Göttliche Luft durch Luft, durch Feuer verzehrendes Feuer,

---

1) V. 377 — 392. Wenn Emp. ſagt, der Vater thörigerweiſe tödte den Sohn, zu den Göttern flehend, und eſſe ſein Fleiſch u. ſ. w., ſo kann dies wohl auf die allgemeine Verwandtſchaft aller Dinge unter einander bezogen werden.

2) V. 333 — 338.

3) V. 336. ἀλλὰ κακοῖς μὲν κάρτα πέλει κρατέουσιν ἀπιστεῖν·
ὡς δὲ παρ' ἡμετέρης κέλεται πιστώματα Μούσης,
γνῶθι διατμηθέντος ἐνὶ στλάγχνοισι λόγοιο.

4) V. 360. — τῷδ' ἰότητι τύχης πεφρόνηκεν ἅπαντα.

Digitized by Google

Liebe durch Liebe nur und Streit durch verderblichen Streit nur [1]).

Also aus der Zusammensetzung des Körpers und aus den sie bewirkenden Kräften stammt uns die physische Erkenntniß der von einander getrennten Elemente und der bewegenden Kräfte. Hiermit ist nun hinlänglich bezeichnet, daß diese Erkenntniß überall auf sinnliche Wahrnehmung hinausläuft [2]). Diese nemlich ist eine Wirkung der mechanischen Verbindung der Körper unter einander, welche daraus entsteht, daß alle Dinge Abflüsse (ἀπόῤῥοιαι) haben, welche wieder Einströmungen in andere Körper mit verhältnißmäßigen Poren (κοῖλα) voraussetzen [3]). Die Vereinigung der sinnlichen Eindrücke im Bewußtsein des Menschen

---

1) V. 318. *γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν ὕδατι δ' ὕδωρ,*
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ.

2) Arist. met. III. 5; de anim. III. 3. *καὶ οἵ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτὸν εἶναί φασιν ὥσπερ καὶ Ἐμπ. εἴρηκε·*
πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν
καὶ ἐν ἄλλοις·
— ὅθεν σφισὶν αἰεὶ
καὶ τὸ φρονεῖν ἀλλοῖα παρίσταται.

3) V. 117; Arist. de gen. et corr. I. 8; Plat. Meno p. 76. *οὐκοῦν λέγετε ἀπορῥοάς τινας τῶν ὄντων κατὰ Ἐμπ.; Σφόδρα γε. Καὶ πόρους, εἰς οὓς καὶ δι' ὧν αἱ ἀπορῥοαὶ πορεύονται; Πάνυ γε. Καὶ τῶν ἀπορῥοῶν τὰς μὲν ἁρμόττειν ἐνίοις τῶν πόρων, τὰς δὲ ἐλάττους ἢ μείζους εἶναι; Ἔστι ταῦτα.* Wer übrigens sehen will, wie die Erklärung der einzelnen Naturerscheinungen auf ganz mechanischem Wege vom Empedokles versucht wird, der gehe in das Einzelne dieser Lehre von den Ausflüssen und Poren ein. S. Sturz p. 341 f. Plat. l. l.; Arist. de sensu c. 2; Plut. de plac. ph. IV. 9, 13, 17.

Digitized by Google

ſcheint ſich Empedokles aus dem Zuſammenſtrömen des Bluts im Herzen erklärt zu haben [1]).

Dieſe Erkenntniß durch die Sinne iſt aber doch nur eine untergeordnete; ſie gewährt Meinung, nicht wahres Wiſſen. Daher fordert Empedokles auf, nicht den Augen und den Gliedern zu trauen, ſondern durch die Vernunft die Wahrheit zu erforſchen. Man darf hierin nichts Folgewidriges erblicken [2]); denn die Erkenntniß durch den Sinn und die durch die Vernunft gelten dem Empedokles für zwei ganz verſchiedene Gebiete des Wiſſens. Seine Lehre indeſſen, indem ſie auf der einen Seite von den Sinnen Erkenntniſſe ableitet, von der andern Seite die ſinnliche Erkenntniß verwirft, erſchien Vielen, wie die Lehre des Xenophanes, als Skepticismus [3]). Dieſe bemerkten wahrſcheinlich nicht, daß Empedokles auf eine Reinigung der ſinnlichen Vorſtellungsweiſe vom Scheinbaren ausging. Dieſe mochte ihm als eine Reinigung der Seele von den Bewegungen des Haſſes und als ein heiliger Wahnſinn, welcher uns der ſinnlichen Welt entrückt, erſcheinen. Wenigſtens finden wir, daß er zwei Arten des Wahnſinns unterſchied, von welchen die eine aus körperlicher Krankheit entſtehe, die andere aber aus der Reinigung der Seele [4]).

---

1) V. 315. *αἵματος ἐν πελάγεσσι τεθραμμένη* (sc. *ψυχὴ*) *ἀντιθροοῦντος,*
τῇ τε νόημα μάλιστα κυκλίσκεται ἀνθρώποισιν.
αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα.

2) Sext. Emp. adv. math. VII. 122.

3) Cic. qu. ac. I. 13; II. 5, 23; Diog. L. IX. 72, 73.

4) Coel. Aurel. de morbis chron. I. 5. Empedoclem sequentes

Digitized by Google

So führte die eleatiſche Lehre von den zwei entgegengeſetzten Betrachtungsweiſen des Seins, der ſinnlichen und der verſtändigen, den Empedokles zu einer myſtiſchen Anſicht der Dinge. Wie man auch die Ergebniſſe der eleatiſchen Philoſophie betrachten möge, ſo wird doch niemand in Abrede ſtellen, daß dieſer erſte Verſuch, aus reinen Vernunftbegriffen die ſinnliche Vorſtellungsweiſe zu berichtigen oder auf ihren wahren Werth zurückzuführen, in hohem Grade merkwürdig iſt. Durch ihn wurde erſt das rein ſpeculative Element in unſerm Denken von allem Thatſächlichen geſondert, und dadurch das Bewußtſein von dem wahren Begriffe der Philoſophie vorbereitet. Aber auch dies kann nicht ohne Antheil bemerkt werden, wie die Eleaten verſuchten, aus den ſinnlichen Erſcheinungen die vollkommene Erkenntniß des wahrhaft Seienden herauszuſcheiden, obwohl hiervon ihnen nur wenig gelang. Sie erkannten zu wenig den Unterſchied zwiſchen dem Bedingungsloſen und dem Bedingten. Dieſen richtig aufzufaſſen, verhinderte ſie beſonders die geringe Rückſicht, welche ſie dem Sittlichen und dem Zwecke des freien Lebens ſchenkten. Die prieſterliche Frömmigkeit zwar, welche im Empedokles herrſchte, neigt ſich der Betrachtung des Sittlichen zu, aber nur in ſehr wenigen Punkten und auf ſehr unvollkommene Weiſe wird dieſes von ihm aufgefaßt; ſo viel wir ſehen, nur als Enthaltung vom Frevel gegen das Lebendige und gegen heilige Gebräuche, und als Reinigung der Seele vom Haſſe, alſo nur auf verneinende Weiſe. Wir müſſen

---

alium (sc. furorem) dicunt ex animi purgamento fieri, alium alienatione mentis ex corporis causa sive iniquitate.

Digitized by Google

den Grund hiervon darin ſuchen, daß die Eleaten überhaupt alles Wahre als etwas ſchon Vorhandenes betrachteten, und daher auch alle ſittliche Bildung nur als ein Abſtreifen des nichtigen Scheinlebens anſehen konnten. Auch ihre phyſiſche Anſicht mußte dadurch einſeitig werden; ſie hat alle die Mängel, welche der mechaniſchen Naturerklärung anhaften.

Digitized by Google

Digitized by Google

Sechstes Buch.

Der Geschichte der vorsokratischen Philosophie vierte Abtheilung. Die Sophisten. Schluß.

Digitized by Google

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

Allgemeines.

In der Einseitigkeit der ersten philosophischen Schulen war ihnen ihr Untergang vorausbestimmt. Die philosophischen Bestrebungen, welche in ihnen sich offenbarten, mußten, wenn sie zu einer vollkommenen Ausbildung nach der Natur des griechischen Geistes gelangen sollten, nothwendig zusammenfließen und dadurch ihren Charakter verändern. Ehe dies aber geschehen konnte, mußten sie zur höchsten Spitze der Einseitigkeit hinangetrieben werden, um an sich selbst zu erkennen zu geben, wie sie nicht für sich zu einer wahren Philosophie ausgebildet werden könnten. Nur war dies doch nicht möglich in einer philosophischen Seele, denn sobald eine solche dahin gelangt war, den letzten Ausgangspunkt einer einseitigen Richtung zu finden, konnte es ihr nicht unbewußt bleiben, daß dieser nicht die Philosophie sei, und der wahre Philosoph mußte sich alsdann von der einseitigen Ansicht abwenden und die mangelhafte Auffassungsweise zu ergänzen suchen. Also nur mit einer der Wissenschaft entfremdeten Gesinnung ließ es sich vereinigen,

Digitized by Google

daß man das Aeußerste, nach welchem die einseitigen Richtungen strebten, auffaßte und es doch, wenigstens in der Rede, festzustellen suchte. Dies ist die sophistische Gesinnung, welche eine Zeit lang die Philosophie beherrschte.

Hier ist einer der Punkte, in welchen die Gemeinschaft der Philosophie mit der Entwicklung des übrigen Lebens sich am auffallendsten zeigt. Die unwissenschaftliche Gesinnung der Sophisten konnte nur in einer Zeit sich ausbilden, in welcher der Ernst des Lebens verschwunden oder auf eine Zeit lang verdunkelt war und ein leichtsinniges Streben Ueberhand gewonnen hatte. In dem Leben aller durchgebildeten Völker finden sich solche Uebergänge, in welchen der Glanz ihnen mehr zu gelten scheint, als der Werth, bis sie wieder in sich gehen und sich besinnen, durch irgend ein allgemeines Unglück belehrt, daß bloßes Streben nach äußerm Glanze nur innere Schwäche und Verzagtheit gebiert und des Menschen Schicksal nicht sei, zu genießen, als hätte er, sondern zu arbeiten, als solle er gewinnen. Es ist hier der Ort nicht, die politischen Veranlassungen aus einander zu setzen, durch welche bei den Griechen dieser Zeitpunkt eintrat, nur so viel ist zu erwähnen, daß, um ihn herbeizuführen, die Verhältnisse des Staatslebens der Entwicklung der Wissenschaften entgegen kommen mußten. Athen hatte sich durch die Perserkriege schnell zu Ansehn und Macht erhoben; es gedachte diese zu eigenem Genusse zu gebrauchen; seiner politischen Macht folgte seine Blüthe in Künsten und Wissenschaften; es wurde bald der Mittelpunkt des gebildeten Griechenlandes. Während der Staatsverwaltung des Perikles sehen wir den Glanz Athens aufblühen, nicht ohne Spuren der schon ein-

bre-

brechenden Verwirrung [1]); noch mehr aber zeigte sich das Streben nach äußerm Glanze in den gleich darauf folgenden Zeiten Athens. Dies gilt besonders von den Künsten der Rede; diese fing nun an, aus einem natürlichen Erguß der Gesinnung, welcher mehr nach dem Inhalte, als nach der Form zu beurtheilen sei, eine kunstgemäße, durch Klang und Pracht der Worte Eindruck bezweckende Rednerei zu werden; das Streben nach verfänglichen Künsten der Rede, welche auf augenblickliche Wirkung berechnet sind, war damit natürlich verbunden. Antiphon wird uns als derjenige genannt, welcher unter den Athenienſern zuerst solche Künste trieb und mittheilte [2]). Wie dies mit der Demokratie des athenienſiſchen Staats zuſammenhing, iſt klar genug. Zu gleicher Zeit aber bildete sich auch in andern helleniſchen Staaten die Beredtſamkeit als Kunſt aus. Daß dies mit der Wandelbarkeit der Verfaſſungen und des Eigenthums in Verbindung ſtand, ſagt Ariſtoteles ausdrücklich, indem er erwähnt, daß zuerſt in Sicilien Korax und Tiſias Grundſätze der Wohlredenheit ſchriftlich entworfen hätten [3]), und von daher auch leitet er die ſophiſtiſche Kunſt ab. Die Sophiſten ſind aber nicht eigentlich merkwürdig als

1) Wie dies den ſpätern Strenggeſinnten erſchien, ſieht man aus Plat. Gorg. p. 515 f.

2) Plut. dec. orat. vit. 1; vergl. Schloſſer's Weltgeſchichte I. Thl. 2. Abth. S. 260.

3) Cic. Brut. 12. Itaque ait Aristoteles, cum sublatis in Sicilia tyrannis res privatae longo intervallo judiciis repeterentur, tum primum, quod esset acuta illa gens et controversa natura, artem et praecepta Siculos Coracem et Tisiam conscripsisse.

Digitized by Google

Redner, sondern als Stifter rhetorischer Schulen, welche unter ihnen selbst nur in der Mittheilung und Uebung gewisser Kunstgriffe bestanden, später aber eine wissenschaftlichere Richtung gewannen. Dadurch hauptsächlich erhielten sie Einfluß auf die Erziehung, welche jetzt eine ganz andere zu werden begann, als sie bei den Vätern gewesen war. Wenn man früher nur in gymnastischen Uebungen, in der Grammatik, im Lesen der Dichter und in der Musik aufgewachsen war, so drängten sich jetzt die Sophisten zum Unterrichte der vornehmen und reichen Jugend und theilten dieser mancherlei nützliche Kenntnisse in der Mathematik, Astronomie, in der Sprachforschung, in den Naturwissenschaften, auch über Staatsverfassungen mit, aber auch eine gewisse philosophische Bildung verkehrter Art, eine Ansicht des Lebens und des Rechts, welche dem alterthümlichen Familienleben und den Staaten verderblich wurde. Aus den Händen dieser Sophisten ist nachher die letzte Erziehung der Jugend zum Theil wieder in die Hände der philosophischen Schulen gekommen, welche in der folgenden Periode unserer Geschichte zu wahren Erziehungsanstalten wurden.

Wie dies alles mit der Geschichte der Philosophie zusammenhing, ist hier auszuführen der geeignete Ort. In der frühern Zeit hatte man sich mit einem gewissen frommen Glauben an die Erforschung der Wahrheit gemacht. Man setzte voraus, es sei dem Menschen möglich, sie zu finden, oder wenn auch nicht völlig zu finden, doch immer die Forschung nicht ganz vergeblich. Dabei aber verfuhr man nach entgegengesetzten Richtungen, welche doch immer eine gewisse Wahrheit darboten. Es war natürlich, daß eine jede dieser Richtungen ihren Weg verfolgte, ohne sich

Digitized by Google

viel um die übrigen zu kümmern. Die verschiedenen Schulen der frühern Philosophie scheinen sich sehr, wie früher gezeigt, eine jede für sich gehalten zu haben, so daß sie nur selten mit einander in streitige Berührungen traten; dabei konnte eine jede in ihrem Gebiete sich sicher fühlen. Als aber zu Ende dieser Periode die griechische Bildung in Athen einen Mittelpunkt fand, als auch die politischen Berührungen der einzelnen griechischen Staaten im Kampfe um die Hegemonie häufiger und allgemeiner geworden waren, konnte die gesonderte Entwicklung der einzelnen Schulen nicht mehr bestehn; es mußte ein Kampf um ihre Grundsätze beginnen. Wer sollte ihn schlichten? Es gab unter ihnen keinen Obmann. Ganz natürlich war es, daß nun die Gemüther, welche zwischen ganz verschiedenartige Forschungsweisen und Meinungen sich gestellt sahen, der Zweifel beschlich. Welchen Weg soll man gehen, um die Wahrheit zu finden? Es giebt vielleicht keinen. Welche Meinung soll man wählen, da alle sich wechselsweise bestreiten? —

Nun ist auch dies nicht zu übersehen, daß die ältern Lehren der Philosophen noch an dem Religiösen gewissermaßen festhielten, aber allmälich doch sich von ihm ablösten. Nach und nach fiel immer mehr von dem religiösen Glauben; er wurde in die Untersuchung gezogen, und wenn die Untersuchung ihn nicht bestätigte, selbst aber auch den Spätern keine Ueberzeugung bot, so mußte zuletzt alle Gewißheit dem Zweifel dahinfallen. Schon Xenophanes hatte den vermenschlichenden Polytheismus angegriffen; die ganze Schaar der Eleaten, den Empedokles nicht ausgenommen, scheint sehr willkürlich und auffallend allegorisirend die Göt-

tergeschichten behandelt zu haben; auch die Pythagoreer nahmen die Götterlehre nur in ihrem Sinne an; Heraklei-tos stritt gegen dieselbe und Anaxagoras wollte sie in alle-gorischem Sinne gedeutet wissen, ja Hippon wird für einen Atheisten gehalten. In dieser Zeit also bereitete sich eine freiere Denkart über den Volksglauben vor; bald wurde sie noch allgemeiner; Einige verleugneten die Volksgötter, Andere zweifelten, ob es Götter überhaupt gebe, Andere endlich leugneten sie gänzlich[1]). So fiel auch diese Stütze der Gewißheit des menschlichen Geistes dahin.

Wenn man nun endlich bedenkt, wie sehr alles Sitt-liche bei den Griechen mit ihrer Religion und mit ihren Staatseinrichtungen zusammenhing, und wie die Gesetze besonders in dem abwechselnden Kampfe der Demokratie mit tyrannischer Gewalt, aber auch in den aristokratischen Verfassungen immer mehr ihr Ansehn verloren, Willkür dagegen und Leidenschaft mit Verschmähung der gesetzlichen Form oder auch unter gesetzlichen Formen herrschten, so kann man sich nicht wundern, daß auch das Sittliche un-gewiß wurde und nur unter Zweifeln festgehalten. Die ältern Philosophen hatten sich wenig mit der Sittenlehre im Einzelnen beschäftigt; wenn das Sittliche auch einigen derselben, wie hauptsächlich den Pythagoreern, dem Hera-kleitos und dem Empedokles, als die Grundlage aller Ord-nung in der Welt erschien, so war es doch mehr von ih-nen vorausgesetzt, als wissenschaftlich festgestellt worden.

1) Die Denkart des Euripides hierüber ist bekannt; Protagoras war, wenn nicht Atheist, doch Zweifler; Diogenes der Melier leugnete offenbar die Götter. Auch Prodikos und Kritias sind hierher zu ziehen.

Digitized by Google

Indem man nun aber zur künstlichen Beredtsamkeit sich wandte und dadurch für Privatvortheil und für Staatsverhältnisse zu wirken suchte, mußte man seinen Blick auf das, was gesetzlich bestand, und auf das, was verändert werden konnte, richten. Da die neuen Lehrer der Redekunst nicht einem Staate angehörten, sondern allen, in welchen sie umherwanderten, so konnte es nicht ausbleiben, daß sie auf die Verschiedenheit der Rechte aufmerksam wurden, und indem sie keinen höhern Standpunkt, aus welchem die scheinbaren Widersprüche des Bestehenden sich auflösen ließen, fanden, wurde ihnen das Eine aus dem Andern schwankend. Und in dieser Gesinnung lehrten sie. Den Regeln oder Formularen für die Wohlredenheit im Ausdrucke mußte eine Vorschrift für den Inhalt der Rede beigegeben werden. Es kam aber nur darauf an, das Recht zu Gunsten des Redenden zu beugen; die allgemeine Vorschrift konnte also auch nur alles wahre Recht beugen. Daher wird als ein Gemeingut der Sophisten der Satz betrachtet: kein Recht von Natur, sondern nur durch Satzung [1]). Die Redekunst ist ihnen nur dazu vorhanden, die Meinungen über das Recht zu verändern und selbst den schwächern Rechtsgrund zum stärkern zu machen [2]).

---

1) *Τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ.* V. Plat. Gorg. p. 482 f.; de leg. X. p. 889; Theaet. p. 167. *τοὺς δέ γε σοφούς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν εἶναι ποιεῖν· ἐπεὶ οἷά γ' ἂν ἑκάστῃ πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ.* Der Gegensatz zwischen *νόμος* und *φύσις* wird übrigens in verschiedenem Sinne gebraucht; s. oben beim Archelaos S. 332 u. Plat. Prot. p. 337.

2) *Τὸν ἥττονα λόγον κρείττονα ποιεῖν.* S. Arist. nub. v. 886 f., wo auch die Veränderung der Erziehung und der Sitten geschil-

Wenn nun so der Glaube an die Wahrheit, an die Götter, an das Recht gefallen, ein lebhaftes Bestreben um den Glanz und den Ruhm der Welt, von Talenten für das Finden und Darstellen unterstützt, noch übrig geblieben war, wer kann sich wundern, daß jetzt ein leichtsinniges Spiel mit philosophischen Begriffen und Lehren begann, dessen Grundlage eben diese Talente und der keckste Zweifel an alle Wahrheit bildeten? In wissenschaftlicher Rücksicht haben wir in der Sophistik nichts anderes, als das Ergebniß dieses Zweifels zu erblicken, zuerst das Schwanken aller Wahrheit, zuletzt das keckste Leugnen der Wahrheit überhaupt. Der Skepticismus, von welchem mit Recht gesagt worden ist, daß er der ärgste Dogmatismus sei, beherrscht die Sophisten, indem sie nicht bloß für sich das Bekenntniß thun, daß sie bisher zum Wissen nicht gekommen, sondern überhaupt dem Menschen absprechen, daß er zum Wissen gelangen könne. Nur darin also unterscheiden sich die Sophisten von den spätern Skeptikern, daß sie weniger vorsichtig ihre Formeln wählen und nicht ihre innere Anmaßung hinter dem Schein, als spräche ihre Lehre nur von ihrem eigenen Zustande, verbergen, sondern geradezu bekennen, es sei mit der Wahrheit nichts, und diese ihre Weisheit auch Andern mitzutheilen suchen, damit sie mit der Erforschung der Wahrheit sich nicht unnütze Mühe machen. Dabei ist denn, so wie den spätern Skeptikern,

---

dert wird, welche mit der Sophistik zusammenhing. Plat. Phil. p. 58. *ἤκουον γὰρ ἔγωγε, ὦ Σώκρ., ἑκάστοτε Γοργίου πολλάκις, ὡς ἡ τοῦ πείθειν πολὺ διαφέροι πασῶν τεχνῶν· πάντα γὰρ ὑφ' αὑτῇ δοῦλα δι' ἑκόντων, ἀλλ' οὐ διὰ βίας ποιοῖτο καὶ μακρῷ πασῶν ἀρίστη εἴη τῶν τεχνῶν.*

ſo den Sophiſten, noch das thätige Leben als Ziel ihrer Lehre übrig gelaſſen. Aber Männern, welchen alle Wahrheit verſchwunden, zerfließt natürlich auch jedes Ziel des Lebens. Daher hören wir, wie Prodikos von Keos [1]) und wie Demokritos [2]) den Tod gelobt haben, und aus den Schilderungen anderer Sophiſten [3]) erſehen wir, daß der Zweck des Lebens ihnen nur als das Wohlleben aller Art, als der Genuß des Augenblicks erſchienen iſt.

Durch dieſe allgemeine Schilderung der ſophiſtiſchen Beſtrebungen geben wir dem Begriffe des Sophiſten eine allgemeinere Bedeutung, als er bei den Alten hat. Dieſen bezeichnet der Name Sophiſt eine eigene Klaſſe von Leuten, und die ſophiſtiſche Kunſt iſt ihnen ein beſonderes Handwerk, zu welchem das Herumwandern durch die griechiſchen Städte, beſonders aber der Geldgewinn durch den Unterricht reicher Jünglinge gehörten [4]). Solche Nebenbedeutungen können uns beim wiſſenſchaftlichen Gebrauche des Namens nicht kümmern; uns muß es gleich ſein, ob jemand um Geld oder um flüchtigen Ruhm mit der Wiſſenſchaft buhlt. Wir werden uns daher auch nicht für verbunden halten, allein auf diejenigen, welche von den Alten Sophiſten genannt werden, uns zu beſchränken, wenn wir die Uebergangsperiode, welche im Allgemeinen mit dem

1) Axiochus p. 366 f.

2) Stob. serm. CXX. 20.

3) Beſonders beim Xenophon und Platon.

4) Plat. Soph. init.; kurz zuſammengefaßt p. 231; Arist. de soph. el. I. 2. In früherer Zeit hatte der Name eines Sophiſten keine üble Bedeutung. Auch in den ſpätern Zeiten der Rhetoren kam er wieder zu Ehren.

Digitized by Google

Namen des sophistischen Zeitalters bezeichnet wird, zu schildern unternehmen. Demokritos und die Atomisten dieser Zeit werden von den Alten nicht Sophisten genannt, weil sie an jenen Nebenwerken der sophistischen Kunst keinen Theil hatten; ihre Lehre aber ist im Wesentlichen eben so antiphilosophisch, als die Lehre der Sophisten, indem die Wahrheit, welche sie allenfalls noch übrig läßt, alle Forschung uns abschneidet [1]).

Wenn wir nun die Lehren der Sophisten in die Geschichte der Philosophie aufnehmen, so haben wir dabei einen doppelten Zweck, nemlich theils zu zeigen, wie sich die ältern philosophischen Schulen in sich selbst aufrieben wegen ihrer Einseitigkeit, theils auch auf einige Hülfsmittel aufmerksam zu machen, welche die spätere Entwicklung der Philosophie aus dem unphilosophischen Treiben der Sophi-

1) A. Wendt z. Tennemann's Gesch. der Phil. I. S. 340 schreibt dem Demokrit als Verdienst die Ausbildung einer in dem Fortschreiten der Philosophie nothwendigen Weltansicht, eines wesentlichen Standpunktes im philosophischen Denken zu, und will deswegen seine Philosophie nicht zu der sophistischen Verderbniß rechnen. In gewisser Rücksicht könnten aus demselben Grunde auch Protagoras und Gorgias von dem Vorwurfe sophistischer Künste gerettet werden. Doch ich gestehe zu, daß die Atomistik einen größern Schein der Wissenschaftlichkeit hat, als die skeptischen Standpunkte dieser Männer, so wird man doch wohl auch so billig sein, nicht zu verkennen, daß die Atomistik, wo sie nur einigermaßen folgerecht ausgebildet worden ist, vergesellschaftet war mit tiefem Verderben im Wissenschaftlichen, im Sittlichen, im Religiösen. Man erinnere sich an Epikur und an das Système de la nature. Das wahrhaft Philosophische, welches auch dieser Verirrung zum Grunde liegt, spricht sich auf eine ganz andere Weise aus, etwa wie bei den Pythagoreern oder bei Leibnitz.

Digitized by Google

ſten gezogen hat. Dieſer letzte Zweck jedoch verliert ſich meiſtens in den erſtern; denn der Nutzen, welchen die ſpätere Philoſophie aus den Beſtrebungen der Sophiſten zog, iſt doppelter Art, theils für die ſprachliche Darſtellung, theils für den Gedanken, und der letztere, was das eigentlich Philoſophiſche betrifft, der wichtigere, geht faſt nur aus der weitern Ausführung der frühern philoſophiſchen Richtungen, wie ſpäter gezeigt werden ſoll, hervor. Daher werden wir hauptſächlich hervorheben müſſen, wie die Sophiſtik ſich zu den frühern philoſophiſchen Schulen verhalten habe; zuvor aber muß einiges von den Sophiſten erwähnt werden, was weniger allgemeiner und mehr zufälliger Natur iſt.

Daß die Sophiſten einen bedeutenden Einfluß auf die Ausbildung der attiſchen Proſa gehabt haben, dürfte von niemanden bezweifelt werden, und daß dies auch der philoſophiſchen Darſtellung zum Vortheil gereichen mußte, iſt an ſich einleuchtend. Hier ſoll nur von den für die Philoſophie beſonders wichtigen Einwirkungen gehandelt werden. Es iſt in dieſer Rückſicht zu erwähnen, daß die Sophiſten, indem ſie zu mancherlei Künſten des Scheins ſich wendeten, aber auch im Kampf gegen einander die Künſte des Scheins zu enthüllen ſtreben mußten, zu einer feinern Unterſcheidung der Sprachbeſtandtheile geführt wurden. So wird uns beſonders vom Prodikos erzählt, er habe ſeine Stärke in der Unterſcheidung ſinnverwandter Wörter geſucht, worin er einen Scharfſinn ohne Maaß verſchwendete [1]).

1) Vom Platon wird er mehrmals deswegen verſpottet. Beſonders Prot. p. 337; Crat. p. 384; Charm. p. 163; cf. Heind. ad

Auf ähnliche Unterscheidungen, welche für den philosophischen Sprachgebrauch wichtig sind, mußten mehrere Sophismen aufmerksam machen, welche mit den Wörtern lernen, verstehen und wissen getrieben wurden [1]). Für die philosophische Darstellung war es ferner wichtig, daß die Sophisten nicht nur die Kunst fortlaufender Rede, sondern auch des Gesprächs ausbildeten, wie denn Protagoras und Gorgias sich rühmten, in diesem eben so stark zu sein als in jener [2]). Von noch größerer Wichtigkeit aber mußte es sein, daß diese Männer durch ihre Beschäftigung zu manchen didaktischen Regeln geführt wurden, welche für die spätern Philosophen der wahre Grund der formalen Bestimmungen der Logik wurden. Selbst daß jene Regeln zu trügerischen Zwecken dienen sollten, mußte ein um so kräftiger wirkender Beweggrund für den philosophischen Geist werden, die Formen des Denkens und des Ausdrucks, welche von den frühern Philosophen vernachlässigt worden waren, in die Untersuchung zu ziehen, weswegen wir denn auch sogleich den Sokrates hiermit beschäftigt finden werden. Und diesen Ursprung der logischen Regeln hat selbst ihre spätere Geschichte nicht verleugnen können, indem fast in allen Sokratischen Schulen die Erfindung und Ausbildung sophistischer Fragen und Schlüsse den Scharfsinn der Griechen beschäftigte.

Zu diesen Vortheilen für die Methodik des Wissens

---

ll. ll. Ehrenvoll wird übrigens Prod. vom Plat. erwähnt Euthyd. p. 277, 305.

1) Plat. Euthyd. p. 277.

2) Plat. Prot. p. 334; Gorg. p. 449, Arist. de soph. el. ll. 9.

gesellt sich aber auch die Erweiterung der Erfahrungserkenntnisse durch die Sophisten als ein Gewinn, welchen mittelbar auch die Philosophie empfinden mußte. Wiewohl wir die Sophisten keineswegs für ausgezeichnet geistreiche Männer, etwa wegen ihrer Berühmtheit, zu halten genöthigt sind, wenn wir bedenken, daß ihr kurz dauernder Ruhm hauptsächlich aus der Geschicklichkeit, den Neigungen ihrer Zeit zu schmeicheln, zu stammen scheint, so waren sie doch keineswegs nur unwissende Schwätzer, sondern Bildung und Kenntnisse mannigfaltiger Art wohnten den Bessern unter ihnen bei. Schon indem sie für Politiker sich ausgaben, mußten sie um vielerlei geschichtliche Kenntnisse, besonders um Kunde von den Staatsverfassungen sich umthun. Zwar verschmähte Protagoras den Unterricht in den verschiedenen einzelnen Kenntnissen, welche besondern Zwekken des Lebens dienen, aber der Kunst, Haus und Staat durch That und Rede zu regieren, rühmte er sich [1]). Von mehrern unter den Sophisten ist es uns bekannt, daß sie die Kenntniß der alten Dichter und die Kunst der Auslegung als einen besondern Schmuck des gebildeten Menschen in Anspruch nahmen [2]); Gorgias beschäftigte sich auch mit der Naturwissenschaft [3]), und Hippias der Eleer war nicht nur in tausend kleinlichen Künsten erfahren, sondern lehrte auch wichtigere Wissenschaften und Künste, wie Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik, und ein

1) Plat. Prot. p. 318; Protag. schrieb über den Staat. Diog. L. 37, 57; IX. 55.

2) Plat. Prot. p. 338.

3) Plat. Meno p. 76.

Digitized by Google

Kunstmittel für das Gedächtniß war von ihm erfunden worden [1]), damit man nicht zweifle, daß seine Wissenschaft sich hauptsächlich auf Sachen der Erfahrung bezog. Wenn wir aber auch noch den Demokritos hierher rechnen, so haben wir damit genug gesagt, um erkennen zu lassen, daß auch der Mann, welcher der größeste Gelehrte unter den Griechen bis auf die Zeiten des Aristoteles herab war, in die sophistischen Bestrebungen seiner Zeit hineingezogen wurde.

Wenn es nun bei der Betrachtung der Sophistik das Wichtigste für uns ist, zu erkennen, wie in ihr die frühern philosophischen Richtungen endeten und dadurch ihre Einseitigkeit klar wurde, so werden wir nicht allen Sophisten für unsern Zweck gleiche Bedeutung beilegen können. Vielmehr haben wir in dieser Rücksicht nur wenige von ihnen zu erwähnen, hauptsächlich nur die Atomisten, den Protagoras und den Gorgias. Hier haben wir das Verhältniß der Lehren dieser Männer zu den frühern philosophischen Schulen zu berücksichtigen. Daß die Lehre des Gorgias sich auf das Genaueste an die eleatische Philosophie anschließt, zeigt der erste Blick. Eben so kann die Lehre des Protagoras nur als eine Ausartung der dynamischen Naturphilosophie der ionischen Schule angesehn werden, und die Atomisten schließen sich am genauesten an die mechanischen Naturphilosophen an, wodurch sie theils eine Verwandtschaft mit den ionischen Mechanikern, theils mit den Eleaten und dem Empedokles haben. Es liegt jedoch der Lehre der Atomisten auch das Bestreben zum Grunde, die Form der Naturerscheinungen als das Wesentliche in ihnen anzu-

1) Plat. Prot. p. 318; Hipp. min. p. 368.

Digitized by Google

ſehn, und in ſo fern hat ſie einige Aehnlichkeit mit der Pythagoriſchen Phyſik, welche uns jedoch nicht berechtigen kann, ſie für eine Ausartung der Pythagoriſchen Lehre anzuſehn, denn theils iſt ihre Verwandtſchaft mit der mechaniſchen Phyſik größer, theils trifft jene Aehnlichkeit auch nur eine Seite der Pythagoriſchen Lehre. Es iſt nun auffallend, daß wir nicht ſo, wie für die übrigen Zweige der frühern Philoſophie, auch für die Pythagoriſche eine beſtimmte Form der ſophiſtiſchen Umwandlung finden, jedoch iſt nicht zu bezweifeln, daß auch die Pythagoriſche Schule beſtimmte Ausartungen erzeugt habe. Wir erblicken dieſe theils in der Auslegung der Pythagoriſchen Lehre, welche ſpäter für exoteriſche Lehre gehalten wurde, daß die Dinge nur nach Aehnlichkeit der Zahlen ſeien [1]), und in dem damit verbundenen Spiele mit Zahlenſymbolen, welches ſeine Leerheit unter der Maske des Tiefſinns verbarg, theils in der Meinung des Syrakuſaners Ekphantos von ungewiſſem Zeitalter, daß die Zahlen körperlich ſeien [2]), einer Art von Atomenlehre, aber darum nicht nothwendig der des Demokritos gleichend, endlich in der auffallenden Altväterlichkeit und übrigen Sonderlingsweiſe der ſpätern Pythagoreer, welche ihre Schule zu Athen dem Spotte der Komödienſchreiber bloßſtellten. Dies ſcheint auch eine Art der Sophiſtik geweſen zu ſein, nur nicht in der Wiſſenſchaft, ſondern in der Lebensart, wie es ſolchen geziemt, welche den

1) Jambl. in Nicom. p. 11; Syrian. in Arist. metaph. XII. fol. 71 b, fol. 85 b.

2) Stob. ecl. I. p. 308; Orig. phil. c. 15; Theodoret. de aff. cur. IV. p. 795, wo ſtatt Dioph. Ekph. geleſen werden muß.

Digitized by Google

Schein der Weisheit in den Sitten ſuchen. So ſehen wir die verſchiedenen Beſtandtheile der Pythagoriſchen Schule, Zahlenlehre, Ableitung der Beſchaffenheit aus der Form und ſittliche Aſcetik in verſchiedenen Erſcheinungen vereinzelt zu Grunde gehen, wärend die andern Schulen, deren Bildung weniger zuſammengeſetzt war, in einer einfachern Form ihre Auflöſung fanden.

Wenn es uns nun mehr darauf ankäme, die Geſchichte unter eine allgemeine Formel zu bringen, als durch die ungeſchminkte Anordnung des Geſchehenen zu belehren, ſo würden wir in der Folge der ſophiſtiſchen Lehren dieſelbe Ordnung beobachten müſſen, welche wir den frühern philoſophiſchen Schulen in ihrer Folge angewieſen haben. Es würden alſo die Atomiſten dem Protagoras folgen müſſen. Allein nach den Ueberlieferungen der Alten iſt es kaum zu bezweifeln, daß der Urheber der atomiſtiſchen Lehre, Leukippos, früher als Protagoras gelebt hat, und wenn wir auch in dem Atomiſten Demokritos die ſophiſtiſche Denkart nicht verkennen, ſo müſſen wir doch geſtehn, daß ſie in ihm nicht ganz mit demſelben Bewußtſein hervorgetreten, als in dem Protagoras und in dem Gorgias. Alſo auf der einen Seite ſind es Gründe der Zeitrechnung, auf der andern das Fortſchreiten in der ſophiſtiſchen Beſinnung über die Richtigkeit der Wiſſenſchaft, was uns beſtimmt, zuerſt die Lehre der Atomiſten, dann die des Protagoras aus einander zu ſetzen, und daß die Lehre des Gorgias, welcher wir noch Einiges über den Euthydemos beigeben wollen, die letzte Stelle erhalten müſſe, darüber wird kein Zweifel ſein können.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Die Atomisten. Leukippos und Demokritos.

Leukippos wird einstimmig für den Urheber der griechischen Atomistik gehalten. Wenn man die Unzuverlässigkeit der Ueberlieferungen über die Lebensverhältnisse der ältesten Philosophen sich anschaulich machen will, so darf man nur die Angaben über das Leben des Leukippos vergleichen. Ein Milesier wird er genannt, weil von Miletos die meisten ältern Naturphilosophen stammten, ein Abderit, weil Demokritos, der Genosse seiner Lehre, von Abdera war, ein Eleat, weil man ihn für einen Schüler der Eleaten hielt. Uns scheint hieraus nichts Sicheres zu fließen, als daß man nicht wußte, woher er stammte. Eben so unsicher sind die Angaben über sein Zeitalter. Man bestimmt dies gewöhnlich darnach, daß er der Lehrer des Demokritos genannt wird [1]), wiewohl auch diese Sage bezweifelt werden kann. Andere bestimmen es nach der Annahme, daß er ein Schüler des Parmenides gewesen sei [2]); aber er wird auch sonst ein Schüler des Zenon, des Melissos, ja des Protagoras genannt. Eine Verbindung der atomistischen Lehre mit der eleatischen ist aller-

1) Diog. L. IX. 34. Aristoteles nennt ihn nur einen ἑταῖρος des Demokrit, welches sich wohl nur auf die Gleichartigkeit ihrer Lehren bezieht.

2) Simpl. phys. fol. 7 a.

Digitized by Google

dings, wenn man die Form der Darstellung betrachtet, wahrscheinlich [1]), aber man möge sich hüten, hieraus zu viel zu folgern. Von der andern Seite dürfte man sich geneigt fühlen, der atomistischen Lehre einen viel frühern Ursprung beizulegen, wenn man findet, daß gegen einen ihrer Hauptbestandtheile, gegen die Annahme des Leeren, schon vom Parmenides und vom Anaxagoras gestritten wurde [2]). Auch die Dunkelheit, welche über die Person, und wir wollen nur sogleich hinzusetzen, auch über die Lehre des Leukippos herrscht, macht es wahrscheinlich, daß dieser in der Zeit eines sparsamen Verkehrs unter den Gelehrten lebte. Von ihm werden zwar Schriften angeführt [3]), allein alle diese sind nicht ohne Grund in Verdacht, welcher auch dadurch bestätigt wird, daß uns, so viel mir bekannt ist, keine echten Bruchstücke seiner Schriften gerettet worden sind. Die Lehre des Leukippos wird gewöhnlich vom Aristoteles und von andern Schriftstellern mit der des Demokritos

1) Daß diese Form auch schon beim Leukippos gewesen sei, möchte man aus Arist. de gen. et corr. I. 8 schließen, wenn nicht etwa in dieser Stelle Leukippos nur als Repräsentant der Atomisten steht.

2) Daß dieser Streit nicht gegen die Pythagoreer gerichtet ist, geht aus seiner ganzen Haltung hervor.

3) Stob. ecl. I. p. 160; Diog. L. IX. 46. Ueber die Schrift περὶ νοῦ s. Tennemann's Gesch. d. Phil. I. S. 268; in der neuen Ausg. S. 332. Daß der μέγας διάκοσμος dem Leuk., nicht dem Demokritos nach den Schülern des Theophrastos zugehören soll, ist eine auffallende Ueberlieferung. Aus ihr möchten vielleicht die genauern Nachrichten über die Weltbildung des Leukippos stammen. Arist. de Xen., Zen. et Gorg. 6 heißt es: ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις.

Digitized by Google

kritos erwähnt, oder wenn man ihn auch allein nennt, so legt man ihm doch nur Lehren bei, welche dem Demokritos ganz in derselben Weise zukommen, so daß es scheint, er werde nur als Vater der Atomistik in ihrer ältesten Gestalt anerkannt. Da wir so nichts Eigenthümliches ihm zueignen können, so fällt uns seine Lehre mit der des Demokritos zusammen.

Demokritos war zu Abdera, dem neuen Wohnsitze der aus Jonien ausgewanderten Tejer [1]), geboren, nach Apollodoros in der 80. Ol., nach Andern etwas früher [2]); er selbst gab die Zeit seiner Geburt und die Verfassung seines berühmtesten Werks auf eine an sophistischen Prunk erinnernde Weise nach der Zeit des Anaxagoras und der Eroberung Troja's an [3]). Sein Vater soll so reich gewesen sein, daß er den Xerxes auf seiner Rückkehr nach Asien in Abdera bewirthen konnte [4]). Demokrit aber soll sein väterliches Erbtheil zu fernen Reisen verwendet haben [5]), von welchen er selbst nicht ohne Ruhmredigkeit sagt: „Ich von allen Menschen meiner Zeit habe das meiste Land durchirrt, das Fernste durchforschend, Luftstriche und Länder habe ich die meisten gesehen und die meisten einsichtsvollen Männer gehört, und in der Linien Zusammensetzung mit Beweis hat mich niemand übertroffen, auch nicht der Aegypter sogenannte Arpedonapten, bei welchen ich acht

1) Herodot. I. 168.

2) Diog. L. IX. 41.

3) L. l.

4) Diog. L. IX. 34; cf. Herodot. VIII. 120.

5) Diog. L. IX. 35, 39.

Digitized by Google

Jahre in der Fremde gewesen bin [1])." Auch auf andere Weise soll Demokrit sich zu unterrichten gesucht haben, wie ihm denn eine unmäßige Wißbegier, zum Theil gewiß nicht in seinem Sinne [2]), zugeschrieben wird. Es wird erwähnt, daß er Umgang mit vielen berühmten Männern seiner Zeit gehabt habe, und gewiß ist es, daß er viele wenigstens aus ihren Schriften und aus ihrem Rufe kannte. So gedachte er in seinen Schriften des Parmenides und des Zenon, des Anaxagoras und des Protagoras und rühmte den Pythagoras sehr [3]), weswegen man auch angenommen hat, daß ihn Philolaos oder ein anderer Pythagoreer unterrichtet habe. Eine nicht eben zuverlässige Sage ist, er sei ein Schüler des Anaxagoras gewesen, und durch eine allgemeine Uebereinstimmung späterer Zeugen wird er für einen Schüler des Leukippos gehalten, ich weiß jedoch nichts, was dafür mit einiger Wahrscheinlichkeit spräche, außer der Aehnlichkeit der Lehre, und daß Aristoteles den Einen den Genossen (ἑταῖρος) des Andern nennt. Durch sein eifriges Studiren scheint nun auch Demokritos eine so große Masse von Kenntnissen erworben zu haben, als kein anderer der frühern Philosophen. Dies schließen wir aus dem Ver-

---

1) Clem. Alex. strom. I. p. 304; Euseb. praep. ev. X. 4. Im Text steht von 80 Jahren; Diodor von Sicilien I. 98 spricht von 5 Jahren. Für Arpedonapten hat Euseb. Arsepedonapten; ich gestehe über diese meine Unwissenheit. Auch von Reisen nach Babylon und Persien wird beim Euseb. und sonst gesprochen; endlich sollen den Demokrit vom Xerxes zurückgelassene Magier unterrichtet haben.

2) Cic. de fin. V. 29; qu. Tusc. V. 39.

3) Diog. L. IX. 34, 35, 38, 41, 42, 46.

Digitized by Google

zeichnisse seiner Schriften [1]), welches vielleicht manches untergeschobene Werk enthalten mag [2]), aber doch auch in diesem Falle den Ruhm seiner Gelehrsamkeit beweist. In diesem Verzeichnisse nemlich werden nicht nur viele ethische und physische Schriften allgemeinerer Bezeichnung aufgeführt, sondern auch Schriften über einzelne Gegenstände der Natur, über Mathematik, Astronomie, Geographie, über Musik und Poesie, über Arzneikunst, Grammatik, Malerei und sogar über Kriegswissenschaft, so daß man wohl vermuthen kann, daß diese Schriften fast den ganzen Kreis der damaligen Kenntnisse umfaßt haben und Demokrit ein ähnliches Verhältniß zur Gelehrsamkeit seiner Zeit hatte, wie Aristoteles zur Gelehrsamkeit der seinigen. Aber man könnte sich auch versucht fühlen, in der Vielschreiberei des Demokritos etwas Sophistisches zu finden; wenigstens hing seine Vielwisserei nicht, wie die umfassenden Forschungen des Aristoteles, mit seiner philosophischen Lehre zusammen, und verbunden war damit eine nicht geringe Anmaßung und ein Prunk der Rede, welche an den sophistischen Charakter anstreifen. Die Anmaßung bemerken wir sogleich, wenn wir ihn von sich selbst sprechen hören, wovon schon früher Einiges erwähnt wurde, am meisten aber wohl giebt Zeugniß darüber der Anfang einer seiner Schriften, vielleicht der großen oder der kleinen Weltordnung (*μέγας* und *μικρὸς διάκοσμος*), welcher lautete: „Dieses

1) Diog. L. IX. 46 — 49.

2) Nach Suid. s. v. *Δημόκρ.* sollen nur zwei Schriften echt sein, der *μέγας διάκοσμος* und *περὶ φύσεως κόσμου*. Dies ist wohl offenbar übertrieben.

spreche ich von allen Dingen [1]).“ Von dem Prunk seiner Worte spricht Cicero, seine Rede mit der Platonischen vergleichend, in beiden Aehnlichkeit mit der poetischen Sprache findend und auch sonst die Zierlichkeit seines Ausdrucks lobend [2]); der Redner bemerkt aber nicht, wie grell dieser höhere, Begeisterung heuchelnde Schwung der Rede gegen die niedrige Gesinnung, welche seinr Ansicht des Lebens und der Welt zu Grunde liegt, abstechen mußte.

Hinter der physischen Lehre des Demokritos und der ältesten Atomisten ist nichts Tieferes zu suchen, als das, was allen mechanischen Naturlehren, welche auf mathematische Vorstellungen Alles zurückbringen möchten, eigen ist. Vom Demokritos wissen wir, daß er mit der Mathematik viel sich beschäftigte und auf seine Kenntnisse in ihr großen Werth legte; so hat sich bei ihm, wie bei andern Physikern der neuern Zeit, die atomistische Ansicht gebildet; seine Neigung für die mathematische Betrachtung der Natur beherrscht ihn. Daher ist ihm das allein Wahre, das Seiende, wie er es mit den Eleaten nennt, ein im Raume Ausgedehntes, von einer Figur, welche unveränderlich ist, weil aus dem Nichts nichts wird. Es ist aber auch eine ursprüngliche Vielheit, eine Zahl der Dinge, und da diese im Raume ist, so muß es auch im Raume etwas Trennendes geben, welches aber nicht ein erfüllter Raum sein

1) Cic. acad. II. 23. Qui ita sit ausus ordiri: haec loquor de universis. Nihil excipit, de quo non profiteatur. Sext. Emp. VII. 265. Beim Cicero wird dies freilich magnitudo animi genannt; es ist die magnitudo animi der Stolzen oder, was dasselbe ist, der Eiteln.

2) Orat. 20; de orat. I. 11.

Digitized by Google

kann, weil sonst nur ein stetiger Zusammenhang des Raumerfüllenden sein würde; dieses Trennende ist also das Leere, das Nicht-Seiende [1]). Für die Wirklichkeit des Leeren werden auch noch andere Gründe angeführt, hergenommen theils aus der Meinung der Eleaten, daß, wenn kein Leeres wäre, auch keine Bewegung sein könne, theils aus der Erfahrung, welche in gleichem Raume bald mehr, bald weniger Körperliches zu erblicken glaubt [2]). Die mathematische Betrachtungsweise herrscht nun theils darin vor, daß der Grundsatz festgehalten wird, es sei unmöglich, daß aus zwei Dingen eins oder aus einem zwei würden [3]),

---

1) Arist. de gen. et. corr. I. 8. *τὸ γὰρ κυρίως ὄν, παμπληθὲς ὄν· ἀλλ' εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐχ ἕν, ἀλλ' ἄπειρα τὸ πλῆθος.* Met. I. 4. *Λεύκ. δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκρ. στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι, λέγοντες δὲ τὸ μὲν ὄν, τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλῆρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενόν γε καὶ μανὸν τὸ μὴ ὄν. διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν, ὅτι οὐδὲ τὸ κενὸν τοῦ σώματος· αἴτια δὲ τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὕλην. καὶ καθάπερ οἱ ἓν ποιοῦντες τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν τἆλλα τοῖς πάθεσιν αὐτῆς γεννῶσι, — — τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτοι τὰς διαφορὰς αἰτίας τῶν ἄλλων εἶναί φασι. ταύτας μέντοι τρεῖς εἶναι λέγουσι, σχῆμά τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν· διαφέρειν γάρ φασι τὸ ὂν ῥυσμῷ καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ μόνον, τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν, ἡ δὲ διαθιγὴ τάξις, ἡ δὲ τροπὴ θέσις. διαφέρει τὸ μὲν A τοῦ N σχήματι, τὸ δὲ AN τοῦ NA τάξει, τὸ δὲ Z τοῦ N θέσει.* Met. III. 5; VII. 2; phys. IV. 6; Plut. adv. Colot. 8, wo die Lehre des Dem. kurz zusammengezogen ist, wird auch erwähnt, daß Dem. die Atome *ἰδέας* nannte.

2) Arist. phys. IV. 6.

3) Arist. met. VII. 13. *ἀδύνατον γὰρ εἶναί φησιν ἐκ δύο ἕν, ἢ ἐξ ἑνὸς δύο γενέσθαι.* De coelo III. 4. Arist. setzt hierbei hinzu: *τρόπον γάρ τινα καὶ οὗτοι πάντα τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἀριθμοὺς καὶ ἀριθμῶν.*

Digitized by Google

theils darin, daß die Körper, d. h. alles, was wahrhaft ist, allein durch ihre mathematische Figur sich von einander unterscheiden, und keine andere Beschaffenheit, als nur Figur haben [1]), und daß sich hiernach Alles in eine bloß mathematische Betrachtung aller Dinge auflöst, das zeigt sich denn auch ganz offenbar in dem Ergebniß dieser Lehre, daß nemlich alles Seiende keinen andern Unterschied habe, als nur nach seiner Figur, seinen Verhältnissen in der Zusammenordnung und seinen Verhältnissen in der Lage der Elemente gegen einander [2]).

Wenn nun auch noch andere Gründe vom Demokritos zur Begründung seiner Lehre angeführt wurden, in welchen nicht so sehr das Mathematische durchschimmert, so wird sich doch niemand dadurch über den Charakter der Lehre täuschen lassen. Von dieser Art ist das, was für die nicht-unendliche Theilbarkeit des Räumlichen angeführt wird, welches allerdings ungeometrisch ist, aber zur Begründung der arithmetischen Ansicht nothwendig. Von dieser Seite konnte diese Lehre schon aus dem Grundsatze, Eins könne nicht Zwei werden, ihre Begründung finden, es wird aber auch der Grund den Atomisten zugeschrieben, daß, wenn Alles theilbar sei, keine Einheit, also auch keine Vielheit, mithin Alles leer sein würde [3]), welches wieder

---

1) Arist. de coelo l. l.; Galen. de element. sec. Hipp. I. 2. p. 2. ed. Chart.; Plut. l. l.

2) Arist. met. I. 4. S. oben.

3) Arist. de gen. et corr. I. 8. *εἰ μὲν γὰρ πάντῃ διαιρετόν, οὐδὲν εἶναι ἔν, ὥστε οὐδὲ πολλά, ἀλλὰ κενὸν τὸ ὅλον.* Dies, von den Eleaten gesagt, bezieht Arist. auch auf die Atomisten: *εἰ-*

Digitized by Google

an eleatiſche Lehren erinnert. Die einheitlichen Dinge alſo ſind untheilbare Dinge und werden Atome genannt. Nicht mathematiſcher Art iſt es auch, wenn Demokrit den alten Satz, daß nur Gleiches auf Gleiches wirken könne, dazu gebrauchte, zu beweiſen, daß alle Dinge gleich ſeien, und alſo nur das allen Dingen Gleichartige, das Raumerfüllende, das wahre Weſen der Dinge ſei [1]). Von gleichem Gehalte iſt auch der Grund des Demokritos, daß ein Urſprüngliches, Ungewordenes angenommen werden müſſe, denn die Zeit und das Unendliche ſeien ungeworden, ſo daß, nach ihrem Grunde zu fragen, heißen würde, den Anfang des Unendlichen ſuchen [2]). Man kann hierin nur ein ſophiſtiſches Abweiſen der Frage nach dem erſten Grunde aller Erſcheinungen erblicken.

Aus der mathematiſchen Vorſtellungsart geht es dagegen hervor, daß unendliche Atome angenommen werden, weil nemlich die Figuren der Körper unendlicher Art ſind. Den wahren Grund dieſer Annahme geben die Atomiſten an, wenn ſie ſagen, nur diejenigen wüßten Alles auf ſeinen Grund zurückzuführen, welche unendliche Elemente annähmen, weil nemlich die zu erklärenden Erſcheinungen unendlich ſind [3]). Daß aber die untheilbaren Körper-

---

ναι γὰρ ἄτται στερεά, ἀδιαίρετα δέ, εἰ μὴ πάντῃ πόροι συνεχεῖς εἰσί.

1) Arist. de gen. et corr. I. 7.

2) Arist. phys. VIII. 1; de gen. anim. II. 6.

3) Arist. de gen. et corr. I. 8; de coelo III. 4. ἐπεὶ διαφέρει τὰ σώματα σχήμασιν, ἄπειρα δὲ τὰ σχήματα, ἄπειρα καὶ τὰ ἁπλᾶ σώματά φασιν εἶναι. Simpl. phys. fol. 7 a. διο καὶ

chen als unendlich klein gedacht werden, hat seinen Grund darin, daß man die Untheilbarkeit der Körper nicht in der Erfahrung nachweisen konnte und deswegen die ersten Elemente der zusammengesetzten Körper als etwas Nicht-Wahrnehmbares ansehn mußte [1]). Nur eine physische Beschaffenheit legte Demokrit den Atomen bei, die Schwere, indem er lehrte, ein jeder untheilbare Körper sei absolut schwer [2]), wahrscheinlich sich darauf stützend, daß ein jedes Atom den Raum absolut erfülle, und die Schwere als eine natürliche Eigenschaft des Raumerfüllenden betrachtend. Man kann auch hierin das mathematische Interesse wieder erkennen, welches die Anwendbarkeit der Mathematik auf die Berechnung des Gewichts zu retten sucht.

In den ursprünglichen Atomen ist nun alles Wahre ursprünglich vorhanden, und das Werden in der Welt besteht nur in der Veränderung der Verhältnisse unter den

---

φασι μόνοις τοῖς ἄπειρα ποιοῦσι τὰ στοιχεῖα πάντα συμβαίνειν κατὰ λόγον. Cf. Arist. de gen. et corr. I. 2.

1) Arist. de gen. et corr. I. 8. *ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων· — ἔτι δὲ ἄτοπον καὶ τὰ μικρὰ μὲν ἀδιαίρετα εἶναι, μεγάλα δὲ μή.* Der Bischof Dionysios von Alexandria sagt zwar b. Euseb. pr. ev. XIV. 23, Demokr. habe auch sehr große Atome angenommen, dies scheint aber auf einer Verwechslung der Idole mit den Atomen zu beruhn.

2) Arist. l. l. *καίτοι βαρύτερόν γε κατὰ τὴν ὑπεροχήν φησιν εἶναι Δημ. ἕκαστον τῶν ἀδιαιρέτων.* Andere erklären dies: schwerer nach dem Uebermaaß der Größe, d. h. ein jedes Atom sei um so schwerer, je größer es sei. Beides kommt im Wesentlichen auf Eins hinaus. Das Ansehn des Arist. gilt mir mehr, als Angaben, wie Plut. de pl. ph. I. 3; ap. Eus. pr. ev. XIV. 14; Stob. ecl. I. p. 348.

Digitized by Google

Atomen [1]). Die Verhältniſſe der Atome unter einander verändern ſich aber durch ihre Bewegung, und das Entſtehen und Vergehen der zuſammengeſetzten Dinge hat ſeinen Grund darin, daß ſich die Atome bald mit einander verbinden, bald von einander trennen; die Veränderung der Dinge aber geht aus der Veränderung der Stellung der Atome zu einander hervor [2]). Demokrit hob alſo das Leiden und das Thun der Atome unter einander auf und ließ nur das Leiden und das Thun der zuſammengeſetzten Körper zu [3]). Worin er aber im Allgemeinen den Grund der Bewegung geſucht habe, iſt aus den Ueberlieferungen nicht ganz klar. Ariſtoteles ſagt, er habe die Bewegung für etwas Ewiges angeſehn [4]) und deswegen keinen Grund derſelben im Allgemeinen geſucht, ſich allein darauf beſchränkend, ihn für das Einzelne zu erforſchen. Dahin möchte man auch ziehen, daß uns geſagt wird, in der Weltbildung habe er den Zufall als Grund angenommen, nicht aber in den einzelnen Erklärungen [5]). Dagegen ſoll er auch gelehrt haben, die Atome ſeien von Natur unbeweglich, eine träge Maſſe; ſie erhielten die Bewegung erſt durch den Stoß [6]),

---

1) In dieſem Sinne konnte Demokrit ſagen: ἦν ἡμῖν πάντα δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὔ. Arist. met. XII. 2.

2) Arist. de gen. et corr. I. 2.

3) Arist. de gen. et. corr. I. 8; de coelo III. 7.

4) De coelo III. 2; met. I. 4. περὶ δὲ κινήσεως, ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρχει τοῖς οὖσι καὶ οὗτοι (sc. Λεύκ. καὶ Δημ.) παραπλησίως τοῖς ἄλλοις ῥαθύμως ἀφεῖσαν.

5) Simpl. phys. fol. 74 a.

6) Ib. fol. 9 b. τοιγαροῦν καὶ Δημ. φύσει ἀκίνητα λέγων τὰ

indem sie, undurchdringlich den Raum erfüllend, dem äußern Andrange Raum geben müssen. Diese verschiedenen Angaben möchten dadurch mit einander vereinigt werden können, daß man annimmt, Demokrit habe über den ersten Grund der Bewegung nichts aus seiner Lehre sich zu entwickeln gewußt, sondern die Bewegung überhaupt als eine uranfängliche sich gedacht, eine jede einzelne Bewegung aber von einer äußern, mechanischen Ursache abgeleitet. Dies ist die Aufhebung alles innern Lebens; selbst ihre äußern Verhältnisse zu ändern, ist nicht in der Macht der Dinge, eine Annahme, welche zu Gunsten der Berechnung aller bewegenden Ursachen gemacht wird. Daher leiteten die Atomisten auch die Bewegung von der Nothwendigkeit ab [1]), indem sie sich diese als die Grundlosigkeit der in das Unbestimmte zurückgehenden Bewegung dachten. Daß eine solche Nothwendigkeit von dem Zufall in nichts unter-

---

ἄτομα πληγῇ κινεῖσθαι φησιν. Stob. ecl. I. p. 348. *κινεῖσθαι δὲ κατ' ἀλληλοτυπίαν ἐν τῷ ἀπείρῳ.*

1) Nach dem Leukippos sollen der *λόγος* und die *ἀνάγκη* über Alles herrschen. Stob. ecl. I. p. 160. Dem widerspricht nicht, daß der *κόσμος* sein soll *φύσει ἀλόγῳ.* Ib. p. 442. Am besten lernt man die ganze Lehre kennen aus Arist. de coelo III. 2. *διὸ καὶ Λευκίππῳ καὶ Δημ. τοῖς λέγουσιν, ἀεὶ κινεῖσθαι τὰ πρῶτα σώματα ἐν τῷ κενῷ καὶ τῷ ἀπείρῳ, λεκτέον, τίνα κίνησιν καὶ τίς ἡ κατὰ φύσιν αὐτῶν κίνησις· εἰ γὰρ ἄλλο ὑπ' ἄλλου κινεῖται βίᾳ τῶν στοιχείων, ἀλλὰ καὶ κατὰ φύσιν ἀνάγκη τινὰ εἶναι κίνησιν ἑκάστου, παρ' ἣν ἡ βιαιος ἔστι· καὶ δεῖ τὴν πρώτην κινοῦσαν μὴ βίᾳ κινεῖν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν· εἰς ἄπειρον γὰρ εἶσιν, εἰ μή τι ἔσται κατὰ φύσιν κινοῦν πρῶτον, ἀλλ' ἀεὶ τὸ πρότερον βίᾳ κινούμενον κινήσει.*

ſchieden iſt, hat wahrſcheinlich zu der Behauptung geführt, Demokrit habe Alles auf den Zufall zurückgeführt [1]).

Wir müſſen hiernach der Meinung ſein, daß Demokrit durch ſeine Lehre von der Bewegung nur darauf ausging, die einzelnen Naturerſcheinungen in der ſchon gebildeten Welt zu erklären. In dieſem Gebiete der Unterſuchung konnte er aber doch, der Natur der Sache gemäß, nicht aus dem Stoße allein die Bewegung der Atome ableiten. Denn der abſtoßenden Kraft muß irgend eine verbindende Kraft entgegengeſetzt werden. Die Vorſtellung von einer ſolchen ſcheint dem zum Grunde zu liegen, was er von einer ſchwingenden Bewegung und einer Kreisbewegung der Atome lehrte [2]), indem er wahrſcheinlich die Atome durch die Kreisbewegung zu Körpern ſich verbinden und zuſammenhalten ließ. Mit dieſer hängt auch die Lehre zuſammen, daß Aehnliches ſich zu Aehnlichem geſelle, wofür er eine Art von Beweis durch Induction gab [3]).

Aus der Verbindung der Atome entſtehn nun zuſammengeſetzte und wieder in ihre Elemente auflösbare Körper, welche auch zu einem größern Syſteme mehrerer Körper verbunden ſein können. Solche Syſteme nannte Demokri-

---

1) Cic. de nat. D. I. 24, 25. S. oben u. die Fragm. des Demokr. b. Stob. ecl. II. p. 344, 410.

2) Stob. ecl. I. p. 394. *Δημ. ἐν γένος κινήσεως τὸ κατὰ παλμὸν ἀπεφαίνετο.* Diog. L. IX. 31, 44. *φέρεσθαι δ' ἐν τῷ ὅλῳ δινουμένας.* 45. *τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων.* Sext. Emp. adv. math. IX. 113.

3) Sext. Emp. adv. math. VII. 117, 118; Plut. de pl. ph. IV. 19; cf. Diog. L. IX. 31.

Digitized by Google

tos Welten. Da aber in der Gesammtheit der Dinge gar keine innere Einheit stattfindet und Alles nur auf die mathematische Denkbarkeit zurückgeführt wird, so entsteht ihm ganz natürlich die Vorstellung, es könne unzählige Welten geben, ja es müsse sie geben [1]), nach derselben Schlußweise, nach welcher aus der Möglichkeit unendlicher Figuren die Nothwendigkeit unendlicher Atome gefolgert wurde. Diese Vorstellung wurde vom Demokrit noch weiter ausgeführt und natürlich auf ganz willkürliche Weise bestimmt, so daß er sich z. B. einander ganz ähnliche Welten denkt und auch unähnliche, einige ohne Sonne, andere mit mehrern Sonnen, einige wachsend, andere in höchster Blüthe stehend, noch andere abnehmend oder vergehend durch das Zusammenstoßen mit andern Welten [2]). Nur dies scheint er als etwas Wesentliches für eine jede Welt gesetzt zu haben, daß sie von einer Schale oder einer Haut umschlossen werde [3]), so zur Einheit, freilich nur auf eine ganz äußerliche Weise, zusammengehalten. Die wahre Einheit kommt nur den Atomen zu; daher lehrte auch Demokrit, es sei möglich, daß ein Atom eine Welt bilde [4]).

Indem sich nun in den unzähligen Welten verschiedene körperliche Zusammensetzungen bilden, nehmen sie auch verschiedene zusammengesetzte Gestalten an; die runden, eckigen

1) Cic. acad. II. 17.

2) Cic. l. l.; Orig. phil. 13.

3) Plut. de plac. phil. II. 7; Stob. ecl. I. p. 490; cf. Diog. L. IX. 32 vom Leukippos; man muß hiermit die Lehre des Epikur vergleichen.

4) Stob. ecl. I. p. 348. *δυνατὸν δ' εἶναι κοσμιαῖαν ὑπάρχειν ἄτομον.*

Digitized by Google

und hakenförmigen Atome verflechten sich unter einander [1]) und bilden mannigfaltige Arten von Oberflächen. Diese aber, unsere Sinne bewegend, bewirken die Vorstellung dessen, was wir die sinnliche Beschaffenheit der Dinge nennen, welche in Wahrheit aber nichts anderes ist, als eine Verknüpfung von Figuren [2]). Nach dieser Vorstellungsweise konnte nun wohl Demokritos gegen den Protagoras streiten, wenn dieser die Beschaffenheiten der Dinge als ein bloß für den Wahrnehmenden Vorhandenes und für diesen auch Wahres ausgab [3]), denn ihm sind sie weder ein Wahres, noch ein bloß für den Wahrnehmenden Vorhandenes, sondern etwas den Figuren der Oberfläche Entsprechendes.

In allen diesen Vorstellungen ist nun von keinem wahrhaft Innerlichen die Rede, sondern nur von äußerlichen Verhältnissen. Nun konnte aber doch der Gegensatz zwischen Leib und Seele, welcher zur Zeit des Demokritos schon scharf genug hervorgetreten war, in der umfassenden Lehre dieses Mannes nicht ganz außer Acht gelassen werden. Da jedoch den Atomisten nichts als körperliche Einheiten und deren Zusammensetzungen bekannt waren, so

---

1) Cic. de nat. D. I. 24; acad. II. 38; *συμπλοκὴ* soll der eigenthümliche Ausdruck des Dem. sein. Simpl. de coelo fol. 150 a; cf. Arist. de coelo III. 4.

2) Galen. de elem. sec. Hipp. I. 2. p. 2. *νόμῳ γὰρ χροιή, νόμῳ πικρόν, νόμῳ γλυκύ, ἐτεῇ δ' ἄτομον καὶ κενόν, ὁ Δημ. φησιν, ἐκ τῆς συνόδου τῶν ἀτόμων γενέσθαι νομίζων ἁπάσας τὰς αἰσθητὰς ποιότητας ὡς πρὸς ἡμᾶς τοὺς αἰσθανομένους αὐτῶν, φύσει δὲ οὐδὲν εἶναι λευκὸν κ. τ. λ.*; cf. Arist. de sensu 4.

3) Plut. adv. Colot. 4; Sext. Emp. adv. math. VII. 389.

Digitized by Google

mußten ſie die Seele, welche in unſerm Leibe iſt, nur als eine andere Art von Leib in unſerm Leibe betrachten [1]). Dieſes iſt der erſte ſeiner ſelbſt ſich bewußte Materialismus. Die Atomiſten hielten die Seele für einen zuſammengeſetzten Körper von feiner Art, gleich den Sonnenſtäubchen, welcher in dem gröbern Körper der belebten Weſen wohne und Bewegung in dieſem hervorbringe, ihn gleichſam mit ſich fortziehend [2]). Wegen ihrer Beweglichkeit und ihrer bewegenden Kraft nahm Demokritos an, die Seele ſei aus Kugeln zuſammengeſetzt, ſo wie das Feuer, weswegen auch die belebende Seele Wärme im belebten Körper hervorbringe [3]). Eine ſolche bewegliche Seele wohnt nun nach dem Demokritos in einem jeden Leibe, ſo wie ein kleiner Körper von einem größern Gefäße umſchloſſen wird. Daher ahndete er auch Gefahr, es möchte die

---

1) Arist. de anima I. 5. *ἀναγκαῖον ἐν τῷ αὐτῷ δύο εἶναι σώματα, εἰ σῶμά τι ἡ ψυχή.*

2) Ib. I. 2, 3. *ὁμοίως δὲ καὶ Δημ. λέγει· κινουμένας γάρ φησι τὰς ἀδιαιρέτους σφαίρας διὰ τὸ πεφυκέναι μηδέποτε μένειν συνεφλκειν καὶ κινεῖν τὸ σῶμα πᾶν.* Ib. c. 5. *σῶμά τι λεπτομερές.*

3) Ib. I. 2. *ὅθεν Δημ. μὲν πῦρ τι καὶ θερμόν φησιν αὐτὴν εἶναι· ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων, τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει, οἷον ἐν τῷ ἀέρι τὰ καλούμενα ξύσματα, ἃ φαίνεται ἐν τοῖς διὰ τῶν θυρίδων ἀκτῖσιν, ὧν τὴν πανσπερμίαν στοιχεῖα λέγει τῆς ὅλης φύσεως. ὁμοίως δὲ καὶ Λεύκιππος. τούτων δὲ τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν διὰ τὸ μάλιστα διὰ παντὸς δύνασθαι διαδύνειν τοὺς τοιούτους ῥυσμοὺς καὶ κινεῖν τὰ λοιπὰ κινούμενα καὶ αὐτά, ὑπολαμβάνοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τὸ παρέχον τοῖς ζώοις τὴν κίνησιν.* De coelo III. 4. Irriges hat man über die Zuſammenſetzung der Seele aus Sext. Emp. adv. math. VII. 116 ſchließen wollen.

Digitized by Google

Seele aus dem Gefäße herausgedrückt werden, wie aus einem Schlauche von den umgebenden Körpern, wie dies denn auch wirklich im Tode geschehe; während des Lebens aber werde es verhindert durch den einströmenden Athem [1]). Uebrigens theilte Demokrit nicht nur den Menschen und Thieren und Pflanzen, sondern sogar allen zusammengesetzten Dingen eine Seele zu [2]), sich darauf stützend, daß in allen Dingen Wärme sei, man möchte fast rathen, nicht ohne die Absicht, die lebendige Seelenthätigkeit als etwas ganz Gemeines erscheinen zu lassen; denn von einer gewissen Feindseligkeit gegen die höhern geistigen Erscheinungen kann man ihn wohl nicht freisprechen [3]), wie denn auch seiner Lehre ganz gemäß von ihm gesagt wird, der Geist wachse und altere mit dem Körper [4]).

Wenn man nun bis hierher die Meinungen des Demokritos verfolgt hat, so wird man sich zwar nicht enthalten können, die entschieden einseitige Richtung dieses Mannes in der Wissenschaft verwerflich zu finden; da sie jedoch von einem wissenschaftlichen Interesse für die Mathematik ausgeht, könnte man meinen, es sei doch noch einiger Gehalt darin, und der Mann habe, von seiner Neigung ver-

---

1) Arist. de respir. 4. *Δημ. δ', ὅτι μὲν ἐκ τῆς ἀναπνοῆς συμβαίνει τι τοῖς ἀναπνέουσι, λέγει, φάσκων κωλύειν ἐκθλίβεσθαι τὴν ψυχήν κ. τ. λ.*

2) Arist. de plant. I. 1; Plut. qu. nat. 1. init.; Plut. de pl. ph. IV. 4. *ὁ δὲ Δημ. πάντα μετέχειν φησὶ ψυχῆς ποιᾶς καὶ τὰ νεκρὰ τῶν σωμάτων, διότι ἀεὶ διαφανῶς τινὸς θερμοῦ καὶ αἰσθητικοῦ μετέχει, τοῦ πλείονος διαπνεομένου.*

3) Plut. de solert. anim. 20; de tuenda san. 22.

4) Stob. serm. CXVI. 25.

Digitized by Google

führt, nicht gesehen, wohin seine Denkweise führen müsse und was alles mit ihr nicht bestehen könne. Wenn man aber weiter bemerkt, wie er sich gar nicht verhohlen hat, daß alle wahre Wissenschaft durch seine Lehre aufgehoben werde, so läßt sich nicht leugnen, daß ein sophistischer Geist ihn leitete. Um dies aus einander zu setzen, will ich weniger Gewicht darauf legen, daß es nach ihm keine Einheit des wissenschaftlichen Gegenstandes giebt, keine Welt und keinen Gott [1]), als auf seine Lehre von der menschlichen Erkenntniß, welche eben nur dazu gemacht zu sein scheint, um zu zeigen, daß es gar kein Wissen geben könne [2]).

Demokritos nahm zwei Erkenntnißarten an, von welchen er die eine die echte, die andere die dunkele nannte. Die erste ist die Verstandeserkenntniß des Wahren, die andere die sinnliche Erkenntniß der Beschaffenheiten der Din-

1) Daß er einen Gott als Weltseele angenommen habe, wird niemand spätern Angaben, wie Plut. de pl. ph. I. 7, glauben, da andere Angaben ihnen widersprechen und er auch nicht einmal eine Welt kennt. Ueber seine Götterlehre s. Sext. adv. math. IX. 19, 24, 42; Cic. de nat. D. I. 12, 43. Zu einer Lehre von Gott hatte Demokrit keine Veranlassung, weder in seinem System, noch in seiner Gesinnung; dabei konnte er aber wohl an Götter glauben; daß er jedoch den Götterglauben erklären wollte, macht auch dieß unwahrscheinlich; denn eine Meinung, welche wahr ist, braucht nicht erklärt zu werden. Uebrigens hängt alles dies mit seinem philosophischen System nicht oder sehr wenig zusammen, und wir dürfen uns daher eines Urtheils enthalten.

2) Arist. met. III. 5. *διὸ Δημ. γέ φησι, ἤτοι οὐθὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον.* Diog. L. IX. 72. *καὶ πάλιν· ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια.* Cf. Stob. ecl. II. p. 12.

Digitized by Google

Dinge [1]). Ueber die Art, wie die sinnliche Erkenntniß geschehe, stellte er folgende Lehre auf: Die Seele, welche mit dem Erkenntnißvermögen (νοῦς) eins ist [2]), wird von außen bewegt, und ihre Bewegungen bilden Vorstellungen. Daher leitet er alle sinnlichen Erkenntnisse auf Berührung zurück [3]); das Sehen und das Hören entsteht ihm aus dem Eindringen eines fremden Körpers in die Seele [4]), und überhaupt nimmt er an, daß, wenn ein Ding von uns sinnlich empfunden werde, gewisse von Empfindung und Trieb erfüllte Ausflüsse, welche er Bilder (εἴδωλα) nennt, sich von dem Empfundenen losreißen und, durch die Poren der Sinnenwerkzeuge dringend, sich in die Seele ergießen [5]). Diese Ausflüsse haben nun und theilen der Seele mit gewisse ähnliche Abdrücke der Körper, von wel-

1) Sext. Emp. VII. 139. *λέγει δὲ κατὰ λέξιν· γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, γεῦσις, ψαῦσις· ἡ δὲ γνησίη ἀποκεκριμένη γε ταύτης.* Eine dritte Erkenntnißart ist die des Begehrens und des Verabscheuens; diese hat aber keine theoretische Bedeutung.

2) Arist. de anima I. 8. Vielleicht hat er doch einen Unterschied zwischen beiden gemacht, welchen wir aber nicht weiter verfolgen können. Plut. de pl. ph. IV. 4.

3) Arist. de sensu 4. *πάντα γὰρ τὰ αἰσθητὰ ἅπτὰ ποιοῦσι.*

4) Ib. 2; Plut. de pl. ph. IV. 19.

5) Plut. de pl. ph. IV. 8. *Λεύκ., Δημ. τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίνεσθαι, εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων· μηδενὶ γὰρ ἐπιβάλλειν μηδετέραν χωρὶς τοῦ προσπίπτοντος εἰδώλου.* Arist. de div. per somn. 2. *ἀποῤῥοὴ* u. *εἴδωλον* sind eins. Plut. symp. V. 7. *οὔτε αἰσθήσεως ἄμοιρα παντάπασιν, οὔτε ὁρμῆς.* Ib. VIII. 10.

chen sie kommen [1]), aber doch nur die äußere Fläche der Zusammensetzung dieser lassen sie gewissermaßen erkennen, und keineswegs in einem dieser ähnlichen Bilde, sondern nur dunkel; denn das Wahre zeigen sie nicht, welches doch nur die Atome und das Leere ist, und auch die Oberfläche der Körper erscheint den Sinnen ganz anders, als sie wirklich ist, indem sie immer nur eine gewisse Gestaltung haben kann, den Sinnen dagegen eine gewisse sinnliche Beschaffenheit sich vergegenwärtigt [2]). Daher lehrt Demokrit, z. B. das, was uns weiß scheine, sei nur eine glatte, das, was schwarz, eine rauhe Oberfläche [3]). Zur stärkern Begründung seiner Lehre, auch unabhängig von seiner allgemeinen Ansicht der Dinge, scheint er auch den Grund gebraucht zu haben, daß jedes sinnliche Erkennen von dem Zusammentreffen einer empfundenen und einer empfindenden Thätigkeit abhängig, und daher nur eine wandelbare Vorstellung sei [4]), wenn gleich man nicht einsieht, wie dies mit seiner alles Leiden und alles Thun in Wahrheit aufhebenden Ansicht vereinbar sein soll.

---

1) Plut. symp. VIII. 10. 2. *ἐγκαταβυσσοῦσθαι τὰ εἴδωλα διὰ τῶν πόρων εἰς τὰ σώματα, — ἔχοντα μορφοειδεῖς τοῦ σώματος ἐκμεμαγμένας ὁμοιότητας.*

2) Galen. l. l.; Sext. Emp. adv. math. VII. 135 f. *ἅπερ νομίζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τὰ αἰσθητά, οὐκ ἔστι δὲ κατὰ ἀλήθειαν ταῦτα.*

3) Arist. de sensu 4. *ὥσπερ Δημ.· τὸ γὰρ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, τὸ μὲν τραχὺ φησιν εἶναι, τὸ δὲ λεῖον· εἰς δὲ τὰ σχήματα ἀνάγει τοὺς χυμούς.*

4) Arist. met. III. 5; Sext. Emp. adv. math. VII. 136; VIII. 184.

Digitized by Google

Nun wird uns aber doch gesagt, Demokrit habe der sinnlichen Erkenntniß nicht allen Glauben nehmen wollen [1]), vielmehr die Erscheinungen als Mittel zur Erkenntniß des Nicht-Offenbaren angesehn [2]). Wir erkennen hierin den Charakter der mathematischen Naturforschung, welche die Erscheinungen aufnimmt, um an sie das mathematische Maaß anzulegen und, wenn sie einseitig ist, in ihnen nichts als dieses Maaß anzuerkennen. So schloß Demokrit aus der Wahrnehmung der schwarzen Farbe auf die rauhe Oberfläche des Dinges.

Hieran zeigt sich denn auch, was ihm die echte Erkenntniß war, nemlich die Erforschung der unsichtbaren Gründe, aus welchen die Erscheinungen hervorgehn, also der Atome und des Leeren, aus welchen sich die Körper zusammensetzen. Daher sagt er, da, wo die sinnliche Erkenntniß nichts mehr wahrnehmen könne, sondern auf das Feinere zurückgegangen werden müsse, trete die echte Erkenntniß ein [3]). Ganz richtig wird nun bemerkt, daß dem

---

1) Sext. Emp. adv. math. VII. 136; cf. Arist. de gen. et corr. I. 8.

2) Eine schon oben erwähnte Stelle lautet darüber so Sext. Emp. VII. 140: *Διότιμος δὲ τρία κατ' αὐτὸν ἔλεγεν εἶναι κριτήρια· τῆς μὲν τῶν ἀδήλων καταλήψεως τὰ φαινόμενα, ζητήσεως δὲ τὴν ἔννοιαν· περὶ παντὸς γάρ, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ τὸ εἰδέναι, περὶ ὅτου ἔστιν ἡ ζήτησις· αἱρέσεως δὲ καὶ φυγῆς τὰ πάθη.*

3) Sext. Emp. adv. math. VII. 139. *εἶτα προκρίνων τῆς σκοτίης τὴν γνησίην, ἐπιφέρει λέγων· ὅταν ἡ σκοτίη μηκέτι δύναται μήτε ὁρῆν ἐπ' ἔλαττον, μήτε ἀκούειν, μήτε ὀδμᾶσθαι, μήτε γεύεσθαι, μήτε ἐν τῇ ψαύσει αἰσθάνεσθαι, ἀλλ' ἐπὶ λεπτότερον* — — Der Schluß des Fragments fehlt.

Demokrit das durch den Verstand Erkennbare allein das Wahre sei [1]), denn die Atome und das Leere sind nicht durch die Sinne erkennbar; allein auf der einen Seite ist es sehr auffallend, daß in diesem ganzen Systeme kein Ort ist, wo man einen Anknüpfungspunkt zur Erklärung der Verstandeserkenntniß finden könnte [2]), auf der andern Seite muß man auch bemerken, wie die Wahrheit der Atome gleichsam nur deswegen festgehalten wird, um uns bemerkbar zu machen, daß wir gar nichts, oder doch nur sehr wenig Wahres finden können; denn daß Atome sind, wissen wir wohl nach dem Demokrit, aber was sie sind, bleibt für uns unbestimmbar, da ihr Wesen doch nur in ihrer Figur und Größe beruht, über die letztere aber Demokrit gar nichts Näheres anzugeben weiß, und über die erstere nur wenig und willkürlich Angenommenes, nemlich daß sie unzähliger Art ist und daß es unter andern auch runde Atome gebe, wie die, aus welchen die Seele zusammengesetzt sein soll. Daher mußte denn wohl Demokrit seine Erkenntnißlehre damit schließen, man müsse zugestehn, der Mensch sei der wahren Erkenntniß beraubt [3]).

---

1) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 213; adv. math. VIII. 6.

2) Beim Theodoret. graec. aff. cur. IV. init. möchte man eine Spur der Art zu finden glauben; schlägt man aber seine Quelle Clem. Alex. strom. IV. p. 534 nach, so verschwindet der Traum. Wie oft können wir irrigen Berichten nicht so auf ihre Quelle zurückgehn!

3) Sext. Emp. adv. math. VII. 137. *γιγνώσκειν τε χρή, φησίν, ἄνθρωπον τῷδε τῷ κανόνι, ὅτι ἐτεῇς ἀπήλακται. καὶ πάλιν· δηλοῖ μὲν δὴ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἐτεῇ οὐδὲν ἴδμεν περὶ οὐδενός· ἀλλ' ἐπιρυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις.* Andere Stellen sind schon oben angeführt worden. Beiläufig will ich erwähnen, daß

Digitized by Google

Ueberblickt man dieſe ganze Lehre des Demokrit, ſo läßt ſich das Antiphiloſophiſche ſeiner Beſtrebungen nicht leicht verkennen. Denn nicht nur hebt er die Einheit der Welt, ſondern auch die Einheit der Seele und des Bewußtſeins auf; an eine Einheit der Wiſſenſchaft iſt dabei nicht zu denken; Alles löſt ſich ihm in die unbeſtimmte Vielheit der Atome und in das Unermeßliche des Leeren auf. Das, was er als Zweck der Forſchung noch übrig laſſen möchte, iſt eine Erforſchung der Figuren, aus welchen ſich die Dinge zuſammenſetzen, alſo doch nur einer Seite der Erſcheinung, ſo daß von ihm alle Erkenntniß deſſen, was über der Erſcheinung liegt, durchaus geleugnet wird.

Bemerkt man nun, daß nach dieſer Vorſtellungsart dem Demokrit auch ſeine mathematiſche Erkenntniß faſt ganz in Schein zergeht, daß aber auch ſeine Lehre nicht bloß ein Werk zur Darlegung und zum Pomp iſt, ſondern durch ſeine ganze Denkweiſe und Geſinnung hindurch geht, als eine Frucht fleißigen Nachdenkens, ſo kann man den Grund derſelben nur in ſeiner ganzen Anſicht vom Leben ſuchen. Dieſe aber findet man in dem ausgedrückt, was er über ſittliche Vorſchriften ausgeklügelt hat [1]). Viele Fragmente, aus ſeinen ethiſchen Schriften entnommen, geben uns hierüber Auskunft. Bei der Betrachtung der ein-

---

Dem. auch gegen den Beweis geſtritten haben ſoll. Sext. Emp. adv. math. VIII. 327 a. Wendt zu Tennemann's Geſch. der Phil. I. S. 358 will die angeführten Stellen nur auf die Sinnenerkenntniß bezogen haben; ſie ſind aber theils ganz allgemeiner Geltung, theils iſt Grund genug zu ihnen im Demokritiſchen Syſtem.

1) Cf. Arist. met. XIII. 4.

Digitized by Google

zelnen Vorschriften, welche er giebt, geht es uns, wie es mit unzusammenhängenden Regeln zu gehn pflegt; wir finden in ihnen viel Wahres, aber auch viel Unbestimmtes und Einseitiges. Er lobt die Genügsamkeit, die sichere Weisheit, die Freude am Unvergänglichen, am Schönen und an der Erkenntniß, empfiehlt uns, mehr für die Seele als für den Leib zu sorgen, dem Gesetze zu gehorchen und nicht nur nicht Unrecht zu thun, sondern es auch nicht einmal thun zu wollen, vor allem die Schaam vor sich selbst [1]); er tadelt Zorn, Neid, Ruhm und Reichthum ohne Verstand, das Streben nach dem Neuen und nach Gütern, welche uns nicht zu Theil wurden und welche wir nicht durch Ungerechtigkeit zu erhalten wünschen sollen, und die Furcht vor dem Tode; er tadelt aber auch die Ehe und das Verlangen nach eigenen Kindern und die Vaterlandsliebe, welche nicht erkenne, daß die ganze Welt unser Vaterland [2]). Aber es kommt uns nicht darauf an, zu wissen, was, sondern warum er lobt und tadelt [3]). Nun finden wir, die Unmäßigkeit und den körperlichen Genuß tadelt er, weil sie nur kurze Freuden gewähren, welchen bald Sättigung, Ueberdruß und Schmerz folge, die Ungerechtigkeit, weil sie Furcht errege und eine unerfreuliche

---

1) Stob. serm. I. 31; III. 34, 57; V. 23, 24, 38; VII. 26, 80; IX. 31; XXX. 7; XLVI. 46; Plut. de prof. in virt. 10.

2) Stob. serm. IV. 77, 78, 82; X. 37; XVII. 29; XX. 56; XXXVIII. 47; XL. 7; LXXVI. 13, 15, 16; Clem. Alex. strom. II. p. 421.

3) Hierauf scheint mir A. Wendt zu Tennem. Gesch. der Philos. S. 363 f. nicht genug gesehen zu haben, indem er geneigt ist, die Lebensregeln des Demokritos ins Gute zu deuten.

Digitized by Google

Erinnerung [1]); die Wissenschaft und die Ausbildung der Seele zieht er der körperlichen Stärke vor, weil jene mehr Freude gewähren als diese; er will nichts als eine ruhige Stimmung der Seele, weil heftige Bewegungen der Seele schaden, und wenn er hierin so weit geht, daß er die Ehe und die Kindererzeugung verwirft und so in den stärksten Banden der Sittlichkeit nichts Sittliches findet, weil nemlich der Beischlaf eine heftige Bewegung und die Erziehung der Kinder viel Ungemach mit sich führe, wenn er endlich auch das, was in den Alten fast am mächtigsten war, die Vaterlandsliebe, ihres sittlichen Werthes entkleidet, weil der Weise zur Beruhigung seiner Seele nach öffentlicher Wirksamkeit nicht viel streben müsse, so sieht man wohl, daß seine ganze Sittenlehre nur auf klügelnder Selbstsucht und auf Streben nach Genuß beruhe. Klug genug war er, einzusehn, daß die wahre Ergötzlichkeit (τέρψις ist sein gewöhnliches Wort) nicht in den körperlichen Genüssen, sondern in der Seele wohne [2]); aber in nichts Anderm suchte er doch das Maaß des Guten und des Bösen, als in dem, was die Seele ergötze und betrübe [3]). Indem er aber auch einsah, daß die Freuden der Seele eben so störend auf die Glückseligkeit einwirken können, als leiblicher Genuß, setzte er als Ziel des Weisen das Maaßhalten

1) Außer den angezogenen Stellen Stob. ecl. II. p. 408.

2) Ib. p. 76. εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκέει, οὐδ' ἐν χρυσῷ, ψυχὴ δ' οἰκητήριον δαίμονος.

3) Clem. Alex. strom. II. p. 417. πολλάκις ἐπιλέγει· τέρψις γὰρ καὶ ἀτερπίη οὖρος τῶν περιηκμακότων. Stob. serm. III. 35. ὅρος γὰρ συμφορέων καὶ ἀσυμφορεων τέρψις καὶ ἀτερπίη. Cf. Stob. ecl. II. p. 76.

Digitized by Google

in allen Dingen, welches er in dem Begriff des Gleichmuths der Seele ausdrückte [1]). Zweierlei scheint auf die Ausführung dieser allgemeinen Grundsätze im Einzelnen besonders Einfluß gehabt zu haben, auf der einen Seite die Furcht vor Gemüthsstörungen durch das Unangenehme, welche in seinen Vorschriften sehr hervorsticht und auch in den verneinenden Ausdrücken zur Bezeichnung des höchsten Guts [2]) erkennbar ist, auf der andern Seite die Freude an den Erkenntnissen, welche wir oft in den Bruchstücken seiner Schriften erwähnt finden. Diese möchte man auch darin wiederzuerkennen haben, daß er sagt, der Mensch werde am besten leben, wenn er nicht an Sterblichem sein Vergnügen finde [3]); ja von der Lehre sagt er, an sich selbst gewähre sie Freude [4]). Wenn er nun auch selbst im Stre-

---

1) Diog. L. IX. 45. *τέλος δὲ εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο, ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ἐπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους· καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστὼ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασι.* Stob. ecl. II. p. 76. *τὴν* (sc. *εὐδαιμονίαν*) *δὲ εὐθυμίαν καὶ εὐεστὼ καὶ ἁρμονίαν συμμετρίαν τε καὶ ἀταραξίαν καλεῖ· συνίστασθαι δ' αὐτὴν ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ κάλλιστον καὶ συμφορώτατον ἀνθρώποις.* Stob. serm. I. 40. *ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμίη γίγνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρίῃ κτλ.*; VI. 60.

2) Cf. Clem. Alex. l. l.; Cic. de fin. V. 29; *ἀταραξία, ἀθαμβία.* Damit hängt auch seine Bestreitung des polytheistischen Aberglaubens zusammen.

3) Stob. serm. V. 24. *ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν, ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιηθέντι· τοῦτο δ' ἂν εἴη, εἴ τις μὴ ἐπὶ τοῖς θνητοῖσι τὰς ἡδονὰς ποιοῖτο.*

4) Plut. de prof. in virt. 10.

Digitized by Google

ben nach dem Wiſſen Maaß zu halten empfahl [1]), und ihm alſo auch das Wiſſen nur als eine der größeſten Ergötzlichkeiten der Seele erſchien, nicht aber als ein reines Gut, ſo dürfen wir doch wohl eben darin, daß er in der Erforſchung unbekannter Gründe der Erſcheinungen, wie er ſich nemlich dieſe Gründe dachte, die größeſte Freude fand, den Grund ſeiner eifrigen Bemühungen um ſeine Lehre ſuchen. Ihm war das Forſchen nicht, um die Wahrheit zu finden, ſondern zu ſeiner eigenen Ergötzung.

Kann man nun hierin nur eine unphiloſophiſche Geſinnung finden, ſo leuchtet eine noch niedrigere Anſicht des Lebens aus der Art hervor, wie er ſeine Meinung vom thätigen Leben mit ſeiner Lehre über die Bildung der Vorſtellungen in unſerer Seele in Verbindung brachte. So wie nemlich die Bilder, welche von den Dingen ausſtrömen, unſere Seele mit Vorſtellungen erfüllen, ſo pflanzen ſie ihr nach ſeiner Meinung auch Beſtrebungen, Neid und Schlechtigkeit ein [2]); ſo daß es nicht ſowohl auf den Menſchen ankommt, wie er ſittlich ſich ausbilde, ſondern auf das, was ihm von Bildern begegnet. Hiernach kann man wohl ſagen, das Ergebniß ſeiner Lehre ſei von ihm in dem Wunſche ausgeſprochen worden, es möchten ihm

1) Stob. ecl. II. p. 12. *μὴ πάντα ἐπίστασθαι προθύμει, μὴ πάντων ἀμαθὴς γένῃ.*

2) Plut. symp. V. 7. 6. *ἃ* (sc. εἴδωλα) *φησιν ἐκεῖνος ἐξιέναι τοὺς φθονοῦντας, οὔτ' αἰσθήσεως ἄμοιρα παντάπασιν, οὔτε ὁρμῆς, ἀνάπλεά τε τῆς ἀπὸ τῶν προϊεμένων μοχθηρίας καὶ βασκανίας· μεθ' ἧς ἐμπλασσόμενα καὶ παραμένοντα καὶ συνοικοῦντα τοῖς βασκαινομένοις, ἐπιταράττειν καὶ κακοῦν αὐτῶν τό τε σῶμα καὶ τὴν διάνοιαν.* Cf. ib. VIII. 10. 2; de pl. ph. IV. 8; de def. orac. 17.

vernünftige Bilder zu Theil werden [1]). Eine völlige Hingebung des Lebens an die zufälligen Begegnisse ist das Ende seiner Lehre.

Drittes Kapitel.

Protagoras.

Man kann doch vielleicht mit Recht vom Demokritos sagen, er habe die Ergebnisse seiner Lehre, welche zur Zerstörung aller Wissenschaft und alles sittlichen Lebens führen, gleichsam wider seinen Willen gefunden, ausgehend von einer Ueberlegung, welche im Gange der wissenschaftlichen Entwicklung sich natürlicher Weise ergab. Weniger gilt diese Entschuldigung vom Protagoras, noch weniger vom Gorgias, deren Philosopheme bloß zur Abweisung alles ernstlichen und mit lebendigem Streben erfüllten Nachdenkens und zur prunkenden Darlegung ihres Scharfsinns erfunden zu sein scheinen.

Protagoras war zu Abdera geboren und blühte um Ol. 84 [2]). Er wird von Vielen für einen Schüler des Demokritos gehalten, wogegen aber die Zeitrechnung strei-

1) Plut. de def. orac. 17; Sext. Emp. adv. math. IX. 19. ἐνθεν καὶ εὔχεται εὐλόγων τυχεῖν εἰδώλων.

2) Nach dem Apollodor Diog. L. IX. 56; cf. Plat. Meno p. 91 mit der Anm. Schleierm.

Digitized by Google

tet, so wie auch die Ueberlieferung, daß er von Magern des Xerxes unterrichtet worden sei, nur Fabel zu sein scheint. Als ausgebildeten Sophisten — diesen Titel legte er zuerst sich selbst bei — finden wir ihn zu Athen und in Sicilien [1]), wo er für Geld Unterricht in der Redekunst ertheilte und dadurch bedeutende Summen erwarb [2]). In diesem Unterricht scheint er eine gewisse Ordnung des Vortrags gehalten [3]) und gewisse Gemeinplätze für die gewöhnlichen Gegenstände gerichtlicher Reden mitgetheilt zu haben [4]). Durch seine Redekunst rühmte er sich den schwächern Grund zum stärkern zu machen [5]). Auch in dem Gespräche in kurzen Fragen und Antworten schrieb er sich eine ausgezeichnete Kunst zu, und verfuhr überhaupt nach dem Grundsatze, daß über jede Sache Entgegengesetztes ausgesagt werden könne [6]). Sein Unterricht ging nicht auf Mittheilung einzelner Kenntnisse, sondern er rühmte sich, die Jugend von der Unterweisung in unnützer Gelehrsamkeit befreiend, die Tugend des Staatsmannes und des Bürgers zu lehren [7]). Doch scheint er auch über einzelne Künste geschrieben zu haben [8]). Wegen einer Schrift, deren Anfang lautete: „Von den Göttern kann ich nicht wissen,

1) Plat. Hipp. maj. p. 282.

2) Plat. Meno p. 91; Prot. p. 328, 349; cf. Arist. eth. Nic. IX. 1.

3) Diog. L. IX. 53; cf. Plat. Phaedr. p. 267.

4) Cic. Brut. 12.

5) Arist. rhet. II. 24.

6) Diog. L. IX. 51; Plat. Prot. p. 334.

7) Plat. Prot. p. 318.

8) Plat. Soph. p. 232 mit der Anm. Schleierm.

Digitized by Google

weder ob sie sind, noch ob sie nicht sind; denn Vieles verhindert dies zu wissen, sowohl die Unklarheit des Gegenstandes, als das kurze Leben des Menschen [1]),“ wurde er zu Athen der Gottlosigkeit angeklagt; seine Schrift wurde verbrannt, er selbst aber entfloh zur See und soll im Schiffbruche seinen Tod gefunden haben. Noch viele andere Schriften werden ihm zugeschrieben [2]), von welchen die Schrift über das Seiende [3]) seine antiphilosophische Lehre enthalten zu haben scheint.

Die Lehre des Protagoras geht darauf aus, zu leugnen, daß irgend etwas Gegenständliches in unserm Denken dargestellt werden könne, und mithin alles Denken zu einem bloßen Scheinen zu machen, damit der Kunst, durch die Rede Schein hervorzubringen, der größeste Spielraum gewonnen werde. Die Mittel, welche er zu diesem Zwecke anwendete, werden schon vom Platon auf die Herakleitische Lehre zurückgeführt [4]). Protagoras nahm an, Alles sei in

---

1) Diog. L. IX. 51; Sext. Emp. adv. math. IX. 56; Cic. de nat. D. I. 23; Plat. Theaet. p. 162.

2) Diog. L. IX. 55.

3) Porphyr. ap. Euseb. pr. ev. X. 3. Wenigstens enthielt diese Schrift Gründe des Protagoras gegen die Lehre, das Seiende sei Eins.

4) Wir haben für die Lehre des Protagoras den zweideutigen Vortheil, daß Platon im Theätet sie weitläuftig erörtert hat. Platon scheute sich gewiß nicht, manches für diese Lehre anzuführen, was dem Protagoras nicht zugehört. Wenn nun auch die Spätern das, was Platon sagt, dem Protagoras ebenfalls zuschreiben, so bleibt immer der Zweifel, ob sie nicht bloß dem Ansehn des Platon folgen.

Digitized by Google

einem beständigen Flusse oder Werden [1]), ähnlich der Lehre des Herakleitos, aber darin von ihr abweichend, daß er weder eine Einheit, noch eine Vielheit des Werdenden als den Grund des Werdens voraussetzte [2]), sondern Alles in eine unbestimmte Mannigfaltigkeit auflöste, indem ihm nichts an und für sich ist, sondern immer nur in einem Verhältnisse zu einem andern wird [3]). Diese Lehre drückte er in der hochklingenden Formel aus, aller Dinge Maaß sei der Mensch, der seienden, wie sie sind, der nicht-seienden, wie sie nicht sind [4]), womit er nichts Anderes bezeichnen wollte, als daß einem Jeden die Dinge sich so verhalten, wie sie ihm erscheinen, oder daß einem Jeden das wahr sei, was er sich vorstellt. Protagoras scheint es sich nicht verhehlt zu haben, daß damit die Allgemeingültigkeit eines jeden Satzes aufgehoben werde, weswegen er auch, von der einen Seite durch die Richtung seiner Vorstellungsweise getrieben, von der andern Seite sich selbst widersprechend, die Wahrheit der geometrischen Sätze angriff, weil es in der wahrnehmbaren Welt gar nicht solche

1) Plat. Theaet. p. 152. *ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται.*

2) Er polemisirte mit ähnlichen Gründen, wie später Platon, gegen die Lehre, Alles sei Eins. Porphyr. ap. Euseb. l. l.

3) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 217; Plat. Soph. p. 153 f.

4) Plat. Theaet. p. 151 f.; Crat. p. 385. *ἰδίᾳ αὐτῶν* (sc. *τῶν ὄντων*) *ἡ οὐσία εἶναι ἑκάστῳ, ὥσπερ Πρωτ. ἔλεγε, λέγων, πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον, ὡς ἄρα, οἷα ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα εἶναι, τοιαῦτα μέν ἐστιν ἐμοί, οἷα δ' ἂν σοί, τοιαῦτα δ' αὖ σοί.* Arist. met. VII. 10; XI. 6; Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 218.

Digitized by Google

gerade oder krumme Linien gebe, wie sie voraussetzten [1]). Nothwendige Folgerungen aus seiner Lehre sind es auch, daß keinem Dinge eine bestimmte Natur zukomme, daß Entgegengesetztes von demselben in gleicher Rücksicht gelte, daß da jedes Denken wahr sei für den, welcher es denkt, auch keinem Satze widersprochen werden könne, daß jedes Denken nur das Verhältniß des Denkenden zu dem Gedachten bezeichne, daß aber auch das Denkende, die Seele, in nichts Anderem bestehe, als nur in einer Sammlung verschiedener Momente des Denkens [2]).

Man erkennt in allen diesen Sätzen und Folgerungen der Protagorischen Lehre das Bestreben, alles Denken auf die sinnliche Empfindung zurückzuführen und jedes allgemeine Denken des Verstandes abzuweisen. In diesem Sinne wird auch von den Alten der Satz, Alles sei in einem beständigen Werden, erklärt; denn indem jede Empfindung nur ein Erzeugniß sei aus den zusammentreffenden Thätigkeiten des Empfindenden und des Empfundenen, alles Denken aber Empfindung, müsse auch jedes Denken in beständiger Veränderung aus den veränderlichen Thätigkeiten des Empfindenden und des Empfundenen sich erzeugen [3]). So lebt dem Protagoras Alles in der sinnlichen

---

1) Arist. met. II. 2. *οὔτε γὰρ αἰσθηταὶ γραμμαὶ τοιαῦταί εἰσιν, οἵας λέγει ὁ γεωμέτρης· οὐθὲν γὰρ εὐθὺ τῶν αἰσθητῶν οὕτως οὐδὲ στρογγύλον· ἅπτεται γὰρ τοῦ κανόνος οὐ κατὰ στιγμὴν ὁ κύκλος, ἀλλ' ὥσπερ Πρωτ. ἔλεγεν ἐλέγχων τοὺς γεωμέτρας.*

2) Plat. Theaet. p. 153 f.; Euthyd. p. 286; Arist. met. IV. 2; Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 216; adv. math. VII. 60; Diog. L. IX. 51, 53.

3) Plat. Theaet. p. 153 f.; Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 217. *φη-*

Digitized by Google

Veränderlichkeit und ist selbst nichts als diese; das Sinnliche aber ist zwar wahr, aber doch nur, indem es sinnlich empfunden wird; an sich ist nichts kalt oder warm oder überhaupt von irgend einer sinnlichen Beschaffenheit, sondern nur dadurch wird es von einer solchen, daß es als ein solches empfunden wird [1]). Man kann nicht leugnen, daß hierin eine folgerechte Ausführung der Ansicht liegt, daß alles Wissen in der Empfindung beruhe, und nichts sei, als die sinnliche Veränderlichkeit.

Aber eine solche Ansicht bis auf ihre letzten Punkte durchzuführen und festzuhalten, kann doch nicht der Zweck eines vernünftigen Menschen sein, und um so weniger des Protagoras, als dieser sich doch als Lehrer hervorthun wollte, nach seiner Ansicht aber, weil niemand mehr oder besser weiß, als der Andere, kein Lehrer sein kann. Den Zweck seiner Lehre also haben wir in etwas Anderm, als in ihr selbst zu suchen, und schon Platon hat bemerkt, wie sie mit dem rhetorischen Bestreben des Protagoras in Verbindung stand. Wohl ganz im Sinne des Sophisten läßt er ihn aus einander setzen: der Weise sei wie der Arzt der Seele; nicht wahrere Gedanken könne er der Seele einpflanzen, denn alles, was sie denke, sei wahr, aber bessere und nützlichere; und so heile er die Seelen sowohl der Einzel-

---

σὶν οὖν ὁ ἀνὴρ τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι· ῥεούσης δὲ αὐτῆς συνεχῶς προσθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποφορήσεων γίνεσθαι καὶ τὰς αἰσθήσεις μετακοσμεῖσθαί τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι παρά τε ἡλικίας καὶ παρὰ τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωμάτων.

1) Plat. Theaet. p. 151; Arist. met. VII. 3. οὔτε γὰρ ψυχρὸν οὔτε θερμὸν οὔτε γλυκὺ οὔτε ὅλως αἰσθητὸν οὐθὲν ἔσται μὴ αἰσθανόμενον.

Digitized by Google

nen, als auch der Staaten, indem er bewirke durch der Rede Gewalt, daß anstatt schlimmer und schädlicher Empfindungen oder Meinungen ihnen gute und nützliche beiwohnen [1]). Wenn man zum richtigen Verständniß dieser Erklärung bemerkt, daß auch das Gute, von welchem in ihr die Rede ist, nicht als ein Gutes an sich, sondern nur als ein Gutes in der Empfindung, als ein sinnliches Gut, dem Geiste der Protagorischen Lehre gemäß, betrachtet werden darf, so sieht man wohl, wie auch diese Sophismen mit dem Verfall der sittlichen Gesinnung zusammenhingen.

Viertes Kapitel.

Gorgias. Euthydemos.

Aus kleinen Anfängen sophistischer Unverschämtheit erwuchs mit der Zeit Größeres. Man kann sehr gut sehen, wie im Verlauf der Zeiten die Talente der Sophisten geringer, ihre Anmaßung und Verachtung alles Wahren und Guten stärker und kecker wurden. Wenn Platon den Protagoras noch mit einer gewissen Würde auftreten läßt, so zeigt dagegen das Bild, welches er vom Gorgias entwirft, nichts, was auf irgend eine Art der Auszeichnung Anspruch ma-

1) Plat. Theaet. p. 166. *καὶ σοφίαν καὶ σοφὸν ἄνδρα πολλοῦ δέω ἐγὼ μὴ φάναι εἶναι, ἀλλ' αὐτὸν τοῦτον καὶ λέγω σοφόν, ὃς ἄν τινι ἡμῶν, ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαί τε καὶ εἶναι.*

machen könnte; Euthydemos aber endlich wird von ihm als ein verächtlicher Schwätzer behandelt.

Gorgias, der Leontiner, ein Schüler des Empedokles, blühte um die 88. Ol., in deren zweitem Jahre er nach Athen kam, als Gesandter seiner Vaterstadt, um Hülfe gegen Syrakus zu erlangen. Hierbei soll er durch die Neuheit seiner Redeweise Aufsehen erregt haben [1]). Später finden wir ihn in mehreren Gegenden Griechenlands, besonders in Thessalien, wo er viele Bewunderer fand und durch Prunkreden in Privatversammlungen und durch Unterricht der Jugend viel Geld verdiente [2]). Er starb in hohem Alter [3]). Von den Prunkreden, welche er bei mehreren Gelegenheiten vor den versammelten Griechen hielt, sind mehrere berühmt [4]). Wenn auch die Reden, welche noch unter seinem Namen vorhanden sind, ihm nicht zugehören sollten, so sehen wir doch aus Bruchstücken seiner Werke hinlänglich, wie wenig wahrer rednerischer Geist ihm beiwohnte [5]). Gorgias strebte mit den meisten seiner Zeit-

1) Diod. Sic. XII. 53. Ueber die Zeit des Gorgias s. Foss de Gorgia Leontino commentatio. Hal. 1828. p. 6 f.

2) Plat. Hipp. maj. p. 282.

3) Plat. Meno p. 70; Philostr. vit. soph. I. 9.

4) Arist. rhet. III. 14; Plut. conj. praec. 43; Philostr. l. l.

5) Schönborn de authentia declamationum, quae Gorgiae Leontini nomine exstant. Vratislav. 1826 und die o. a. Schrift von Foß sind zu vergleichen. Jener vertheidigt, dieser bestreitet die Echtheit der Declamationen; aber solche Untersuchungen können nicht leicht ein reines Resultat gewähren. Beide Schriften enthalten übrigens gute Untersuchungen über den Charakter der Redekunst des Gorgias. Am besten charakterisirt diese das Bruchstück b. Foß S. 69, b. Schönborn S. 8.

Digitized by Google

genoſſen nach poetiſchem Schmuck der Rede, nach volltönenden Wörtern, Häufung der Beiwörter und der ſinnverwandten Ausdrücke, und hatte beſonders ſeine Stärke in beſtändig wiederkehrenden Gegenſätzen. Wenn man bedenkt, daß dieſer Pomp zur Eintönigkeit führen mußte, ſo kann man ſich nicht wundern, daß die Froſtigkeit ſeiner Rede zum Sprichworte geworden iſt [1]). Er rühmte ſich übrigens, über jede Aufgabe auf der Stelle reden und auf jede Frage antworten zu können [2]), ſowohl in kurzen als in langen Reden, indem er ſich nicht eben ſtreng an den Gegenſtand der Rede band [3]). Sein Unterricht der Jugend bezog ſich allein auf die Kunſt der Rede, ſowohl im Geſpräch, als in fortlaufenden Vorträgen; denn offener als andere Sophiſten verlachte er die, welche die Tugend zu lehren verſprachen [4]), ſo wie er denn auch ſelbſt, guter Sitten ſich nicht befleißigend, die Tugend verachtete [5]), die Kunſt zu überreden aber für die höchſte Kunſt hielt, indem ſie andere freiwillig, aber nicht durch Zwang uns unterwürfig mache [6]). Die Art ſeines Unterrichts in der Redekunſt war noch ſehr unwiſſenſchaftlich, denn er theilte nicht eine Kunſt, ſondern nur gewiſſe Kunſtgriffe ſeinen Schü-

---

1) *Γοργιάζειν*, *Γοργίεια ῥήματα* u. *σχήματα*.

2) Plat. Gorg. p. 447; Cic. de fin. II. 1; orat. I. 22.

3) Plat. Phaedr. p. 267; Gorg. p. 449; Arist. rhet. III. 17.

4) Plat. Meno p. 95.

5) Plat. Meno p. 73; Plut. de adul. et amico 23; conj. praec. 43. Doch wird ſeine Mäßigkeit gelobt. Stob. serm. CI. 21; Athen. XII. p. 548.

6) Plat. Phil. p. 58.

Digitized by Google

lern mit, ſolche Trugſchlüſſe, Formeln und Wendungen der Rede ihnen einübend, welche am häufigſten ihre Anwendung finden möchten [1]). Dabei wendete er die Redekunſt auch auf phyſiſche Lehren an [2]), worin ihm die Naturlehre des Empedokles als Führerin dienen mochte [3]). Außer ſeinen Reden und einem Werke über die Redekunſt wird ihm eine Schrift über das Nicht-Seiende oder über die Natur [4]) zugeſchrieben. Dieſe enthielt ſeine ſophiſtiſche Lehre; ſie iſt ein Werk ſeiner Jugend [5]), drückt aber ſehr deutlich den ſophiſtiſchen Uebermuth aus, welcher den Gorgias und andere ſeiner Zeitgenoſſen zur Verwerfung aller Wiſſenſchaft fortriß.

Schon der Titel der Schrift deutet auf eine ſophiſtiſche Anwendung der eleatiſchen Lehren, indem er an die Stelle deſſen, was die Eleaten das Seiende nannten, das Nicht-Seiende ſetzt. So wird uns auch geſagt, Gorgias habe die Beweiſe des Zenon und des Meliſſos benutzt [6]), um zu beweiſen, daß nichts ſei. Schon die Anordnung der Haupttheile ſeiner Schrift iſt ganz ſophiſtiſch, indem er in dem zweiten und dritten Theile das als nicht widerlegt wieder vorausſetzt, was er in dem erſten und zweiten Theile

1) Arist. de soph. el. II. 9; cf. Plat. Phaedr. p. 269 c. not. Heind.

2) Cf. Dion. Hal. de Isocr. 1.

3) Plat. Meno p. 76.

4) Sext. Emp. adv. math. VII. 65.

5) Verfaßt Ol. 84. Olymp. schol. in Plat. Gorg. 6. p. 567. ed. Routh.

6) Arist. de Xen., Zen. et Gorg. 5.

Digitized by Google

ſchon widerlegt haben wollte. In dieſer Häufung der Widerlegungen erkennt man die Manier ſolcher Arbeiten, welche nur zur Darlegung der Fertigkeit dienen ſollen. Zuerſt nemlich wollte er beweiſen, daß nichts ſei, dann, wenn auch etwas ſei, daß es doch nicht erkannt werden könne, und zuletzt, wenn auch etwas ſei und erkannt werden könne, daß es doch nicht mittheilbar ſei [1]).

Den erſten Satz, daß nichts ſei, ſuchte er auf folgende Art zu beweiſen: Wenn etwas wäre, ſo würde es entweder ein Seiendes oder ein Nicht-Seiendes, oder auch zugleich ein Seiendes und ein Nicht-Seiendes ſein. Alle drei Fälle aber ſind unmöglich [2]); denn ein Nicht-Seiendes kann nicht ſein, weil es dem Seienden entgegengeſetzt iſt, und wenn dieſes alſo iſt, jenes nicht ſein *muß*, oder weil es, wenn es wäre, zugleich ſeiend und nichtſeiend ſein müßte [3]). Aber auch ein Seiendes kann nicht ſein, denn nach den Lehren der Eleaten würde es weder geworden, noch ungeworden, weder Eins, noch Vieles ſein, noch auch beides zugleich, wobei Gorgias ſich beſonders der Lehre des Meliſſos und des Zenon vom Unendlichen, vom Raume und von der Bewegung, aber auch, wie es ſcheint, der Lehre der Atomiſten von der Theilbarkeit der Körper

---

1) Ib. *οὐκ εἶναί φησιν οὐδέν· εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι· εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις.* Sext. Emp. adv. math. VII. 65.

2) Sext. Emp. adv. math. VII. 66.

3) Sext. Emp. ib. 67; Arist. l. l. giebt die Beweiſe auf eine etwas andere Art; aber der Text iſt ſo verdorben, daß man nur wenig mit Gewißheit daraus entnehmen kann.

Digitized by Google

bediente[1]). Endlich kann auch nicht zugleich ein Seiendes und ein Nicht-Seiendes sein; denn wenn das Seiende und das Nicht-Seiende wären, so würden sie in Rücksicht auf das Sein dasselbe sein; wenn sie aber dasselbe wären, so würde das Seiende so wie das Nicht-Seiende sein; das Nicht-Seiende ist aber nicht, und folglich würde auch das Seiende nicht sein. Dasselbe folgt auch daraus, daß, wenn beide dasselbe wären, nicht beide sein könnten; denn wären beide dasselbe, so wären sie nicht beide, sondern dasselbe[2]). Da also weder das Seiende, noch das Nicht-Seiende, noch beide zugleich sind, so ist überhaupt nichts.

Wenn es schon aus diesen Folgerungen klar sein möchte, daß Gorgias die Stärke seiner Zweifel darin fand, daß er den Gründen der Eleaten für die Einheit des Seienden das Einleuchtende der Erfahrungsvorstellungen entgegensetzte, so wird dies noch klarer, wenn man die Gründe seines zweiten Haupttheiles betrachtet. Er ging nemlich davon aus, daß, wenn das Seiende gedacht werden sollte, das Gedachte gleich dem Seienden oder das Seiende sein

---

1) Sext. Emp. ib. 68 — 74; Arist. l. l. 5 u. 6; die Stelle, wo von der Bewegung und der Theilung die Rede ist, ist sehr verdorben.

2) Sext. Emp. l. l. 75 f. ὅτι δὲ οὐδὲ ἀμφότερα ἐστι, τό τε ὂν καὶ τὸ μὴ ὄν, εὐεπιλόγιστον· εἴπερ γὰρ τὸ μὴ ὂν ἐστι καὶ τὸ ὂν ἐστι, ταὐτὸν ἔσται τῷ ὄντι τὸ μὴ ὄν, ὅσον ἐπὶ τὸ εἶναι. καὶ διὰ τοῦτο οὐδέτερον αὐτῶν ἐστιν· ὅτι γὰρ τὸ μὴ ὂν οὐκ ἐστιν, ὁμόλογον· δέδεικται δὲ ταὐτὸ τοὐτῳ καθεστὼς τὸ ὄν· καὶ αὐτὸ τοίνυν οὐκ ἔσται. οὐ μὴν ἀλλ' ἕτερον ταὐτόν ἐστι τῷ μὴ ὄντι τὸ ὄν, οὐ δύναται ἀμφότερα εἶναι· εἰ γὰρ ἀμφότερα οὐ ταὐτόν, καὶ εἰ ταὐτόν, οὐκ ἀμφότερα. Arist. l. l.

Digitized by Google

müßte, denn sonst würde das Seiende nicht gedacht. Wäre aber das Gedachte das Seiende, so würde jeder Gedanke wahr sein und das Nicht-Seiende nicht gedacht werden können. Auch dürfe nicht entgegnet werden, daß nur die Gedanken wahr wären, welche durch die Wahrnehmung ihre Bestätigung erhielten; denn so wie das Gesehene wahr sei, obgleich es nicht gehört werde, so könne auch das Gedachte wahr sein, wenn es auch nicht wahrgenommen werde. Da nun aber doch wahre und falsche Gedanken unterschieden werden müßten, so sei das Gedachte nicht das Seiende, und mithin werde auch das Seiende nicht gedacht oder erkannt [1]). Die Richtung dieser Polemik wird vielleicht am besten aus dem Beispiele ersehn, welches zur Erklärung hinzugefügt wird. Man meint, wenn der wahre Gedanke die Dinge darstellen solle, wie sie sind, so müsse er ihnen auch gleichen oder so sein, wie sie sind, wären nun die Dinge weiß, so müsse auch der wahre Gedanke von ihnen weiß sein [2]). Es liegt hierin der Irrthum, daß die zu erkennende Wahrheit ein Gegenstand der Erfahrung, ein sinnliches Ding sei.

Von derselben Rücksicht auf das Sinnliche zeugen auch die Beweise des Gorgias für seinen dritten Satz, daß, wenn auch etwas wäre und erkannt werden könne, es doch

---

1) Sext. Emp. l. l. 77 — 82; Arist. l. l. c. 6.

2) Arist. l. l.; Sext. Emp. l. l. 77. *εἰ γὰρ τὰ φρονούμενα, φησὶν ὁ Γοργ., οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὂν οὐ φρονεῖται, καὶ κατὰ λόγον· ὥσπερ γὰρ εἰ τοῖς φρονουμένοις συμβέβηκεν εἶναι λευκοῖς, κἂν συμβέβηκει τοῖς λευκοῖς φρονεῖσθαι, οὕτως εἰ τοῖς φρονουμένοις συμβέβηκει μὴ εἶναι οὖσι, κατ' ἀνάγκην συμβήσεται τοῖς οὖσι μὴ φρονεῖσθαι.*

Digitized by Google

nicht aussprechbar sein würde. Denn, lehrte er, die Dinge sind nicht das, was gesagt wird; die Rede ist nur ein Zeichen der Dinge; das, was jemand sieht, ist nicht hörbar, und kann also auch nicht durch das hörbare Wort mitgetheilt werden [1]). Dazu kommt noch, daß auch der Hörende nicht dasselbe denken kann, was der Andere, indem es unmöglich, daß auf dieselbe Weise dasselbe in Verschiedenen sei, wie denn auch schon Einer und derselbe zu gleicher Zeit Anderes durch das Gehör und Anderes durch das Gesicht, zu verschiedenen Zeiten aber nicht auf gleiche Weise zu empfinden scheint [2]). Diesen Gründen liegt durchaus die Voraussetzung zum Grunde, das sinnlich Empfindbare sei das Wahre, welches mitgetheilt werden solle; sie scheinen sich aber auch noch im Besondern auf die Empedokleische Lehre zu beziehn, daß die Empfindung durch Ausflüsse und Einflüsse der Dinge unter einander geschehe [3]).

In dieser Lehre des Gorgias kann man nur die Zweifel erblicken, welche von der sinnlichen Vorstellung aus gegen die Wahrheit der vernünftigen Erkenntniß erregt werden, und Gorgias erscheint uns in seinem Verfahren wie

---

1) Arist. l. l. *ὁ γὰρ εἰδε, πῶς ἄν τίς φησι τοῦτο εἴπαι λόγῳ; ἢ πῶς ἂν ἐκεῖνῳ δῆλον ἀκούσαντι γίγνοιτο μὴ ὄντι; — καὶ λέγει ὁ λέγων* (add. *λόγον* e conj. Foss), *ἀλλ' οὐ χρῶμα, οὐδὲ πρᾶγμα.* Sext. Emp. l. l. 83 — 86.

2) Arist. l. l. *ἀλλὰ πῶς ὁ ἀκοίων τὸ αὐτὸ ἐννοήσει; οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ αὐτὸ ἅμα ἐν πλείοσι καὶ χωρὶς οὖσι εἶναι· δύο γὰρ ἂν εἴη τὸ ἕν. — φαίνεται δὲ οὐδ' ὁ αὐτὸς αὐτῷ ὅμοιπ αἰσθανόμενος ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, ἀλλ' ἕτερα τῇ ἀκοῇ καὶ τῇ ὄψει καὶ νῦν τε καὶ πάλαι διαφερως.* Sext. Emp. l. l. 83 — 86.

3) Cf. Sext. Emp. l. l. 85; Plat. Meno p. 76.

Digitized by Google

ein umgekehrter Zenon; denn so wie dieser Elemente der sinnlichen Vorstellungsweise dazu gebrauchte, ihre Nichtigkeit gegen die Vernunft-Wahrheit an ihnen selbst zu zeigen, so gebrauchte Gorgias Elemente der eleatischen Vernunft-Lehre zu ihrer eigenen Vernichtung, indem er darthat, daß sie gegen die Wahrheit in der sinnlichen Vorstellungsweise sich nicht halten könnten. Dies ist der Kampf des Sinnes gegen den Verstand, welcher nun erregt werden mußte, um von der Einseitigkeit früherer Verstandeslehren zu überzeugen; derselbe Kampf findet sich auch beim Protagoras, und diese beiden Sophisten haben ihn wirklich, so weit dies in ihrer Zeit lag, gründlich ausgekämpft, oder wenigstens die höchsten Spitzen alles antiphilosophischen Meinens aufgestellt in den Sätzen: alles Denken sei ein Wissen und kein Denken sei ein Wissen. Diese beiden Sätze, entgegengesetzt wie sie sind, gehen doch auf dasselbe hinaus, indem der Satz des Protagoras, alles Denken sei ein Wissen, doch nur sagen sollte, in dem Denken komme es nicht darauf an, ein Seiendes zu erkennen, so wie auch der Satz des Gorgias, man könne nichts wissen, die Meinung ausdrücken sollte, unser Denken bezwecke nur, für uns Scheinbares hervorzubringen [1]).

Man kann sich daher auch nicht wundern, daß etwas spätere Sophisten die entgegengesetzt klingenden Sätze des Protagoras und Gorgias mit einander verknüpften. Von dieser Art ist das, was die Sophisten Euthydemos und Dionysodoros, Brüder, aus Chios stammend, auf eine

1) Plat. Phaedr. p. 267. *Τοιαῦν δὲ Γοργίαν τε ἐάσομεν εὖδειν, οὶ πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον.*

nur Verwirrung in der Rede bezweckende Weise vorbrachten. Euthydemos, der jüngere Bruder, welcher von ihnen am meisten sich hervorgethan zu haben scheint, behauptete nicht nur, wie Protagoras, daß jeder Alles und immer wisse [1]), daß daher niemand Falsches meinen [2]) und man niemanden widerlegen könne [3]), sondern er nahm auch an, daß zugleich und immer Allen Alles gleich sei und kein Ding irgend etwas und von einem andern verschieden, welches der Behauptung des Protagoras, daß Alles einem Jeden ein Besonderes sei, entgegengesetzt wird [4]), und an die eleatische Lehre von der Aufhebung der Gegensätze erinnert, ja er behauptete auch, der Lehre des Gorgias entsprechend, daß niemand etwas lernen könne, weder der Weise, weil er schon weise, noch der Thor, weil er ein Thor sei [5]).

Wenn nun von dem Protagoras und von dem Gorgias noch eine gewisse Richtung in der Beweisart festgehalten wurde, so mußte dagegen bei diesen jüngern Sophisten, indem sie sich bald in die eine, bald in die entgegengesetzte Betrachtungsweise warfen, alle Stetigkeit des Denkens verschwinden. Sie bezeichnen uns daher mit Recht den Ausgangspunkt der Sophistik. Wie armselig eine solche gehaltlose Weisheit werden mußte, dies hat uns Platon in seinem Euthydemos an diesen beiden Brüdern darstellen wollen, und wenn er auch etwas über die Natur hinaus-

1) Plat. Euthyd. p. 293 f.

2) Ib. p. 283 f.

3) Ib. p. 285 f.

4) Ib. p. 303 f.; Plat. Crat. p. 386.

5) Plat. Euthyd. p. 275 f.

Digitized by Google

gehende Farben gebraucht haben ſollte, wie dies die Alten an ihren Komödienſchreibern in noch höherm Grade gewohnt waren, ſo bleibt doch gewiß ſo viel nach allen Nachrichten wahr, daß die Sophiſten, je älter ihre Kunſt wurde, mit um ſo zügelloſerer Freiheit ſich der Rede bedienten, und ihren Mangel an Geiſt und an Kenntniſſen durch Keckheit und Frechheit zu bedecken ſuchten.

Fünftes Kapitel.

Schluß.

Wir wollen hier noch kurz die Ergebniſſe der griechiſchen Philoſophie dieſer Periode zuſammendrängen, um zum Ueberblick zu bringen, zu welcher Stufe der wiſſenſchaftlichen Entwicklung ſie geführt hatte und wie von ihr aus Weiteres gewonnen werden konnte. Man muß ſich hierbei gegenwärtig erhalten, daß die verſchiedenen Schulen dieſer Zeit noch ſehr vereinzelt ſtanden und nur allmälig nach Vereinigung ſtrebten. Aus den vereinzelten Elementen der Erkenntniß geht die Geſammtheit der Wiſſenſchaft hervor.

In der dynamiſchen Naturphiloſophie der Joner hatte zuerſt Thales den Gedanken aufgefaßt, daß alles in der Welt von göttlichem Leben erfüllt ſei, und den Grund der Welt hatte er in einem Saamen geſucht, welcher zu vollkommnerem Leben ſich entwickele. Aber ſchon Anaximenes ſtrebte nach einer würdigern Vorſtellung von dem Grunde aller Dinge. Er fand, daß aller Dinge erſtes Weſen ein

Digitized by Google

Unendliches, der sinnlichen Anschauung nicht Unterworfenes, eine Seele, sein müsse, welche Alles umfasse und regiere, so wie wir von unserer Seele gehalten und geleitet werden. Hierzu erkannte Diogenes von Apollonia, daß der bleibende Zusammenhang unter allen Dingen auch auf eine bleibende Einheit des Grundes aller Dinge deute; diese Einheit sei unendlich, die Welt aber, welche sich aus ihr und in ihr bilde, ein beschränktes Werk des Ganzen. So wie die bildende Kraft allgemeiner Art sei, so seien ihre Bildungen durchgängig eigenthümlicher Natur. Nach vernünftiger Einsicht aber ordne die Kraft zu gewissen Zwecken, welche jedoch nach physischer Vorstellungsweise von dem Physiker gedacht werden, so wie denn auch die Art, wie die erzeugende Vernunft in besondern und beschränkten Werken sich darstellt, auf Beschränkungen deutet, welchen sie physischer Weise unterworfen ist. Alle diese ionischen Männer aber verknüpften die philosophische Idee, welche in ihnen lebte, mit mancherlei sinnlichen Vorstellungen über den Grund und die Geburt der Dinge, im Wasser und in der Luft und in deren Verwandlungen die Erklärung der Dinge und ihrer Erscheinungen suchend. Höher schwang sich der kühne Geist des Herakleitos: diese Welt sei ewig, ein beständig lebendiges Wesen; aber in dem Lebendigen selbst, seinem Begriffe nach, liege das Streben nach Entgegengesetztem; dies sei das Geschick des vernünftigen Feuers, bald vom Bedürfnisse zur Sättigung, bald von der Sättigung zum Bedürfnisse sich geführt zu sehen, und so wechsele nach bestimmten Perioden das Leben der Welt bald vom schnellern zum trägern, bald vom trägern zum schnellern Flusse, sowohl theilweise, als im Ganzen. Aus den theilweise sich

Digitized by Google

entgegengesetzten Bestrebungen aber, wie diese, nach bestimmter Ordnung kämpfend, einander an gleicher oder veränderlicher Stelle entgegentreten, entstehe der Schein des Beharrlichen oder Todten; dieser Schein jedoch sei nur für die Sinne, durch welche der thörige Mensch sich eigene Wahrheit ersinnen wolle; die allgemeine Vernunft dagegen erkenne allein das Wahre, und das Ziel der Wissenschaft sei, den vernünftigen Grund, das Gesetz, welches durch der ganzen Welt Leben, auch im Sittlichen, herrsche, zu entdecken. Dieses Gesetz sei einem Jeden sein Geschick, und so sei es einem Jeden das Beste, wie es das in Gegensätzen wechselnde Geschick bestimmt habe. In der That möchte man hierin den höchsten Schwung erblicken, welchen ein Philosoph, ausschließlich der dynamischen Naturbetrachtung zugewendet, nehmen konnte.

Ganz anderer Art war die Naturlehre der Mechaniker. Schon Anaximandros wendete seinen Blick auf die Veränderung der Erscheinungen durch Mischung und Entmischung, hervorgebracht durch die Bewegung elementarischer Theile des Ganzen. Den Grund der Bewegung und alles Werdens, aber auch der bewegten Elemente, sah er in einem unendlichen, unsterblichen und göttlichen Wesen, welches ursprünglich alle unveränderlichen Elemente in einer solchen Mischung umfasse, daß nichts nach Uebermaaß hervortrete. Indem aber dieses Wesen Grund der Bewegung sei, schieden sich aus ihm ursprüngliche Gegensätze, wie Warmes und Kaltes oder Himmel und Welt. Dies sei aber das Gesetz der ganzen Welt, daß jedes abgesonderte Ding, indem es der Einwirkung des Entgegengesetzten unterliege, sich selbst auflöse; jedes gebe Strafe seiner Ungerechtigkeit

Digitized by Google

nach dem Maaße der ihm bestimmten Zeit, und indem sich die Gegensätze unter einander mischten, entstünden vollkommnere Formen allmälig sich ausbildender lebendiger Wesen, bis Alles wieder zurückgekehrt sei in die gleichartige Natur des Ursprünglichen. Anaxagoras sprach schon den Grundsatz der mechanischen Physik, eine jede Natur sei dem, dessen Natur sie sei, bleibend, und es könne daher nichts sich verändern, entschieden aus, einen Grundsatz, nicht aus der Anschauung der Natur genommen, sondern zu allgemeinern Untersuchungen zu führen geeignet. Daher suchte auch dieser Philosoph die Wahrheit der sinnlichen Erkenntniß nur darin, daß sie Anlaß zu Forschungen der Vernunft gebe, aber nicht das Wahre an sich uns enthülle. Nun faßte er auch den Gegensatz, welcher sich der mechanischen Naturlehre ergiebt, zwischen dem Bewegten und dem Bewegenden, scharf genug auf. Das Bewegte sei die im Raum stetig verbundene leblose Masse, eine unendliche Vielheit, unendlich auch an Beschaffenheiten körperlicher Elemente, von welchen ein jedes seine eigenthümliche Natur habe, alle gewissermaßen zur Einheit verbunden durch wechselseitige Berührung und Einwirkung, aber verschiedene räumliche Verhältnisse unter einander anzunehmen fähig. Diesem entgegen stehe das Bewegende; es sei der Geist oder die Seele, in sich einartig und durchaus von aller Einwirkung unabhängig, ein erkennendes und Alles, wie es war, wie es ist und sein wird, überblickendes Wesen. So trat ihm der Gegensatz zwischen Körper und Geist, welcher bisher zu genauer Unterscheidung nicht gelangt war, bestimmt hervor, und mit ihm verband sich der Gegensatz zwischen der leblosen, unthätigen und unveränderlichen Masse und

Digitized by Google

zwischen der lebendigen, thätigen und in Wirksamkeit übergehenden Kraft. Aber beide Gegensätze zu einer wahren Einheit zu verknüpfen, fand er sich außer Stande. Denn nur eine äußere Wirksamkeit gehe von dem Geiste auf die an sich unveränderlichen Elemente über; nur in den Verhältnissen derselben unter einander finde eine Veränderung statt, indem sie durch den Geist in Bewegung gesetzt würden. Wenn nun eine ursprüngliche gleichartige Mischung unter ihnen angenommen würde, so könne die Wirkung des Geistes auf sie nur eine sondernde sein, und dadurch werde Unterscheidbarkeit unter den Beschaffenheiten der Elemente, Ordnung und eine gewisse nach vernünftigen Gesetzen geregelte Schönheit hervorgebracht. So wie aber die Veränderung der Mischung abhängig sei von dem bewegenden Geiste, so sei auch die Wirksamkeit des Geistes abhängig von der Mischung. Denn nicht sogleich und wie mit einem Schlage könne er Alles zur Ordnung führen, sondern nur allmälig wachse seine Macht über die Dinge, und da unendliche Elemente geordnet werden sollten, so wachse auch die Ordnung in der Welt in das Unendliche fort. In den lebendigen Dingen, deren körperliche Zusammensetzung ein späteres Erzeugniß der geistigen Wirksamkeit sei, finde sich der Geist unmittelbar und gehe gleichsam eine Einigung mit dem Körperlichen ein; aber in den großen Weltkörpern und in ihren regelmäßigen Bewegungen sei die ordnende Thätigkeit des Geistes am offenbarsten, und daher auch das würdigste Werk des Menschen, die Ordnung der Himmelskörper zu erforschen. Der Schüler des Anaxagoras, Archelaos, scheint gegen seinen Lehrer unbedeutend gewesen zu sein; wir wagen nicht mehr über ihn zu sagen, als daß

Digitized by Google

dadurch, daß er die Physik seines Lehrers auf ethische Begriffe anwandte, es offenbar wurde, wie sehr diese Richtung der Mechaniker von der sittlichen Betrachtung des Lebens entfernt war. Man kann nicht leugnen, diese Physik ist einseitig, aber außerdem, daß sie doch zur genauern Erforschung der Gründe der Naturerscheinungen erregte, hat sie auch die Untersuchungen über den Geist, welcher ein ganz Anderes ist, als die körperliche Materie, in Gang gebracht.

Nicht so einfach, als die Bestrebungen der beiden ionischen Naturlehren, ist die dorische Philosophie der Pythagoreer. In mehreren Punkten finden wir Verschiedenheiten zwischen dieser und jener, aber doch nur zwei Punkte bezeichnen die Eigenthümlichkeit der letztern. Daß die Pythagoreer das Vollkommnere aus dem weniger Vollkommenen ableiteten, ist ihnen mit dem Thales und dem Anaxagoras gemein, daß sie das Werden als ein Unendliches setzten, finden wir auch beim Anaxagoras und beim Herakleitos bestimmt ausgesprochen; endlich mit dem Herakleitos, dem Anaximenes, dem Diogenes von Apollonia und dem Anaximandros stimmen sie darin überein, daß ein Uebersinnliches Grund des Sinnlichen sei. Aber eigenthümlich ist es ihnen, daß sie auf ethische Zwecke, auf eine wahre innere Tugend die Erscheinungen in der Welt zurückführten, während alles, was Herakleitos, Anaximandros und Anaxagoras beiläufig vom Sittlichen verhandelten, ganz die Farbe des Physischen an sich trägt. Ganz eigenthümlich ist es ihnen auch, daß sie alle sinnliche Beschaffenheit auf die aus einer Ureinheit sich herausbildende mathematische Form der Dinge zurückführten. Demnach setz-

Digitized by Google

ten sie fest, ursprünglich, wenn auch nur dem Begriffe nach, sei eine Einheit, die Urzahl, aber noch nicht die entwickelte Zahl, zu welcher nicht bloß die Einheit, sondern auch die Menge gehöre. Da sei auch keine Zeit und kein Ort und kein Körper, alle diese vielmehr würden aus der Urzahl. Diese sei ein Bestimmtes, über sie aber hinaus rage der leere Raum, das Unbestimmte, welches der Grund aller Verneinung, Trennung und Unvollkommenheit sei, gewissermaßen auch mit der Urzahl verknüpft, weil der Grund aller Dinge unvollkommener sein müsse, als das, was aus ihm hervorgehe, und so die Verneinung an sich trage. Nun bilde sich aber die Urzahl aus und entwickle sich zur Zahl, indem sie mit lebendigem Athem das Unbestimmte, das Leere, in sich einathme. Denn eine Zahl könne nur entstehn, indem eine Trennung sich ergebe unter der Menge der Einheiten, welche durch die Urzahl ursprünglich mit einander verbunden sind; die Trennung aber setze das Leere, den Zwischenraum voraus, und das Volle oder Bestimmte werde im Gegensatz gegen den Zwischenraum die Grenze. Die Zwischenräume nun seien nach dreifachem Maaße bestimmt, nach Länge, Breite und Dicke, und so bilde sich der Körper aus dreifachen Grenzen oder aus Zahleneinheiten, welche in dreifachen Zwischenräumen von einander getrennt seien. Ueberall sei daher in den Dingen Entgegengesetztes, das Unbestimmte und das Bestimmende, die Einheit und die Menge, wie sich auch in andern allgemeinen Gegensätzen offenbare; denn in Allem sei die ungerade und die gerade Zahl, das Rechte und das Linke, das Männliche und das Weibliche, das Ruhende und das Bewegte, das Licht und die Finsterniß, das Gute und das Böse.

Ent-

Entgegengesetztes könne aber nur durch Harmonie verbunden werden, und so sei die ganze lebendige Welt eine Harmonie, aus einer Quelle stammend und erkennbar durch Zahl und Maaß und geordnetes Verhältniß der Glieder zum Ganzen. Alles, was uns sinnlich erscheine, sei seiner Beschaffenheit nach allein gegründet in den Verhältnissen, in welchen die nach bestimmten Zwischenräumen einander zugeordneten Einheiten stünden; daraus wären die körperlichen Elemente, Pflanzen, Thiere und Menschen und die ganze Zusammenordnung der sinnlichen Körper zu erklären; die Zahl ihrer Einheiten, das Maaß und das Verhältniß ihrer Zwischenräume solle gefunden werden, dann sei ihr Wesen gefunden. So wie nun in dem Einzelnen das Unbestimmte und Ungeordnete neben der bestimmenden und ordnenden Zahl sich finde, so auch im Ganzen, und dies könne erblickt werden in der Entfernung von der wahren Weisheit und in der Unordnung, in welcher wir Menschen auf der Erde leben. Daher sei auch dieses Erdenleben nur ein Leben der Seele in ihrer Entfernung von Gott, eine Gefangenschaft der Seele in den Banden des Körpers, entsprungen aus ihrer Missethat, aber auch geeignet, die Missethat zu büßen und durch Tugend zu einem würdigern Leben zu führen. So verknüpft sich die mathematische Lehre der Pythagoreer von der Entstehung der Zahl und der körperlichen Vielheit mit ihrer sittlichen Ansicht von der Welt. Die Tugend, lehrten sie, bestehe in der Harmonie der Seele, indem die sinnliche Begierde, das Unvernünftige im Menschen, der Vernunft unterworfen und der ganze Verlauf des Lebens zur Einheit und sittlichen Uebereinstimmung gebracht werden solle. Wie diese Lehre

geeignet war, zur Erforschung der vernünftigen Gründe alles Geschehens aufzufordern und die Ableitung aller sinnlichen Formen und Erscheinungen aus dem Wesen der Dinge vorzubereiten, ist offenbar; aber es ist auch nicht weniger gewiß, daß sie, das Misverhältniß ihrer Kräfte zu ihrem Ziele nicht genug erwägend, zu vielerlei leeren und phantastischen Vorstellungen Veranlassung wurde.

Wenn wir das Verhältniß der eleatischen Lehre zu der Pythagorischen und ionischen Philosophie betrachten, so müssen wir ihre Wichtigkeit für die Entwicklung der Philosophie besonders in ihren verneinenden Ergebnissen suchen. Zweierlei haben die Eleaten vor Allem geleistet, auf allgemeine Grundsätze der Vernunft sich berufend, indem sie auf der einen Seite zu zeigen suchten, daß eine ursprüngliche Vielheit der Dinge nicht sein könne, weil das Nicht-Seiende, welches als die Einheit trennend gedacht werden müßte, nicht sei, von der andern Seite aber darthaten, daß diejenigen im Irrthum seien, welche mit einer über Alles herrschenden Einheit die Mannigfaltigkeit eines sich entwickelnden Lebens verknüpfen wollten, denn das Vollkommene könne nicht der Veränderung unterworfen sein. Es sei also nur ein wahrhaft Seiendes, ein Gott; dieser sei auch unveränderlich, nicht in der Zeit, sondern ewig, nicht körperlich oder an irgend einem Orte, sondern durchaus ganz und vollkommen. Während so die Eleaten die Idee Gottes festzuhalten suchten, verschwand ihnen zwar nicht die Wahrheit aller Dinge, aber doch die Wahrheit alles Werdens. Sie vermochten es nicht, sich zu erklären, wie neben und mit der göttlichen unveränderlichen Einheit eine Welt sich entwickelnder Dinge sein könne. Außer die-

Digitized by Google

sem Gemeingut der eleatischen Schule tritt das Eigenthümliche der Männer, welche ihr angehören, nur schwach hervor. Schon Xenophanes erkannte, daß die über Alles herrschende Einheit Einsicht der Vernunft sei, indem er aber uns in der Mannigfaltigkeit befangen sah, erblickte er sich in einem Zwiespalt der Meinung, welchen er nicht zu lösen vermochte. Selbst das, was er von Gott aussagte, ist größestentheils nur verneinend, indem er entgegengesetzte Bestimmungen von ihm ablehnte; denn Gott sei weder bewegt noch unbewegt, weder begrenzt noch unendlich. Parmenides, ebenfalls in der vernünftigen Einsicht das wahre Sein suchend, setzte doch fest, das Vollendete und Vollkommene müsse als ein in sich Geschlossenes und sich selbst Begrenzendes gedacht werden, und betrachtete so das Ganze als eine in sich gerundete Kugel. Indem er nun streng unterschied zwischen der wahren Gewißheit der Vernunft und der trügerischen Meinung der Sinne, in welcher der Schein des Nicht-Seienden und der Vielheit und des Werdens walte, verzweifelte er doch nicht ganz, daß aus der Mischung des Seienden mit dem Scheine die Wahrheit herausgefunden werden könne, wiewohl er sich nicht verbergen konnte, daß wir, der Meinung dahingegeben, in einem unglückseligen Zustande lebten und zwischen einigender Liebe und unseliger Zwietracht kämpften. Vom Zenon finden wir es bestimmter, als von den übrigen Eleaten ausgesprochen, daß, wenn wir nur das Eine wüßten, darin auch die Erkenntniß aller Dinge uns enthalten sein würde. Er gebrauchte übrigens die eleatischen Lehren nur, um die Nichtigkeit der Meinungen über Vielheit in Raum und Zeit, über Werden und Bewegung darzu-

Digitized by Google

thun. Auch in der Lehre des Meliſſos ſcheint das Verneinende vorherrſchend geweſen zu ſein. Daß er das Seiende unendlich nannte, weicht im Weſentlichen von der Lehre der übrigen Eleaten nicht ab; die Beſtimmungen aber, welche er noch ſonſt dem Seienden beilegte, daß es das Geſunde ſei und das Lebendige, deuten mehr auf die natürliche, als auf die vernünftige Seite des Seins. Von der Lehre des Empedokles wird uns eine weitläuftigere Ausführung deſſen, was die Eleaten als Meinung über die Natur aufſtellten, überliefert. Es iſt unverkennbar, wie ſie in der Natur zweierlei unterſchieden, von welchen das Eine bloßer Schein ſei, das Andere aber ein, wiewohl unvollkommener, Ausdruck des Vollkommenen und wahrhaft Seienden. Das Letztere iſt ihnen das Feuer und das Lichte oder auch die vernünftige Einſicht, das Erſtere erſcheint als Nacht und Dunkel und ſtellt ſich in den übrigen Elementen dar. Aus der Miſchung beider Beſtandtheile der Natur entſtehe nun das, was uns als das natürliche Werden erſcheine. Die Veränderung der Miſchung aber ſetzt bewegende Kräfte voraus, und ſo wie Entgegengeſetztes in den bewegten Elementen unterſchieden werden müſſe, ſo ſei auch das Bewegende entgegengeſetzter Art, theils trennender Haß, theils vereinigende Liebe. Daß in der letzten das Wahre, in dem erſten aber das Scheinbare ausgedrückt ſei, erkennen wir beſonders daran, daß Empedokles beklagt, wie die Menſchen, vom Haß geleitet, die Verwandtſchaft aller Dinge verkennen, und uns empfiehlt, von jedem Frevel die Seele zu reinigen, um wieder Theil nehmen zu können an der ſeligen Vereinigung aller Dinge im göttlichen Sphäros. Durch alle dieſe phyſiſchen Vorſtellungen

Digitized by Google

der Eleaten und des Empedokles geht aber die Klage hindurch über die Mangelhaftigkeit dieser Meinungen, so daß wir in ihnen auch nur einen Versuch, das Wahre in der Natur auf eine muthmaßliche Weise zu erforschen, erblicken dürfen. Eben dies ist die Unvollkommenheit der gesammten Lehre der Eleaten, daß sie ihre Ansicht der Natur mit den Ergebnissen ihrer Vernunftlehre nicht in Uebereinstimmung zu bringen wissen.

Indem nun alle diese Forschungen der Joner, der Pythagoreer und der Eleaten zusammentrafen und sich unter einander zu reiben begannen, mußte das Ungenügende und Schwankende aller Ergebnisse der Philosophie sehr auffallend werden, und es konnte nicht anders geschehn, als daß eine Zeit lang selbst das Richtige, welches in den verschiedenen Lehren mehr angedeutet als enthüllt worden war, in den entschiedensten Zweifel gezogen wurde. Daraus haben sich die sophistischen Bestrebungen, welche in Athen den Mittelpunkt ihrer Wirksamkeit fanden, gebildet. Das Wichtigste für die Entwicklung des philosophischen Gedankens unter dem Einflusse der Sophisten ist, daß aufmerksam gemacht wurde auf den Begriff des menschlichen Erkennens und der ganzen menschlichen Wissenschaft. So setzte Demokritos die Wahrheit, welche uns verborgen sei, dem sinnlichen Schein entgegen, an welchen der Mensch gebunden sei, so bestimmte Protagoras, daß der Mensch das Maaß aller Wahrheit sei, und Gorgias, der Mensch könne nichts wissen und nichts lehren. Wenn man nun früher, gleichsam in den Dingen vertieft und versenkt, sich selbst fast vergessen hatte, so trat durch diese Betrachtungsweisen ein fast unbekanntes Gebiet der Forschung hervor.

Digitized by Google

Auf daſſelbe Ziel wirkte aber auch zugleich die Verfahrungsweiſe der Sophiſten, durch welche die Form des Denkens und der Mittheilung, freilich von dieſen Männern auf eine rohe und nur Uebung bezweckende Weiſe, in die Unterſuchung gezogen wurde. Durch alles dieſes wurde eine reifere Philoſophie vorbereitet, welche einen jeden Gedanken, in ſeiner Beziehung zur Idee der Wiſſenſchaft, von Seiten ſowohl der Form, als des Inhalts, zu prüfen, ſich zur Aufgabe gemacht hatte. Wenn alle frühere Philoſophen, von irgend einem Gedanken, ſo wie er ſich ergeben hatte, gewaltſam ergriffen, dieſen allein auszubilden und mit inſtinktartiger Begeiſterung zu verfolgen, bemüht geweſen waren, ſo ſollte nun durch den Blick auf den allgemeinen Zweck der Wiſſenſchaft und auf die Mittel, durch welche ſie erreicht werden könne, die höhere Beſonnenheit gewonnen werden, welche in der Wiſſenſchaft nur aus dem Begriff der Wiſſenſchaft hervorgeht, jedes einzelne Wiſſen nach dem Maaße des ganzen Wiſſens meſſend, und für alles, was ſich uns unmittelbar als Zweck der Vernunft darbietet, ſeine geeignete Stelle in der Verkettung aller vernünftigen Beſtrebungen ſuchend. Dahin hatte gewirkt der Zuſammenfluß einzelner, vernünftiger, aber einſeitig durchgeführter und ſich gegenſeitig befeindender Anſichten, dahin auch der hieraus ſich erzeugende Zweifel an alle erreichbare Wahrheit und das verzweifelnde Verwerfen aller wiſſenſchaftlichen Forſchung. Denn je entſchiedener die Wahrheit verworfen wird, um ſo entſchiedener zeigt ſich ihre Nothwendigkeit und unſer Bedürfniß.

Digitized by Google

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin.

Digitized by Google

Digitized by Google

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

4953323

AUG 2 1 '75 H

CANCELLED

AUG 2 1 1975

Digitized by Google